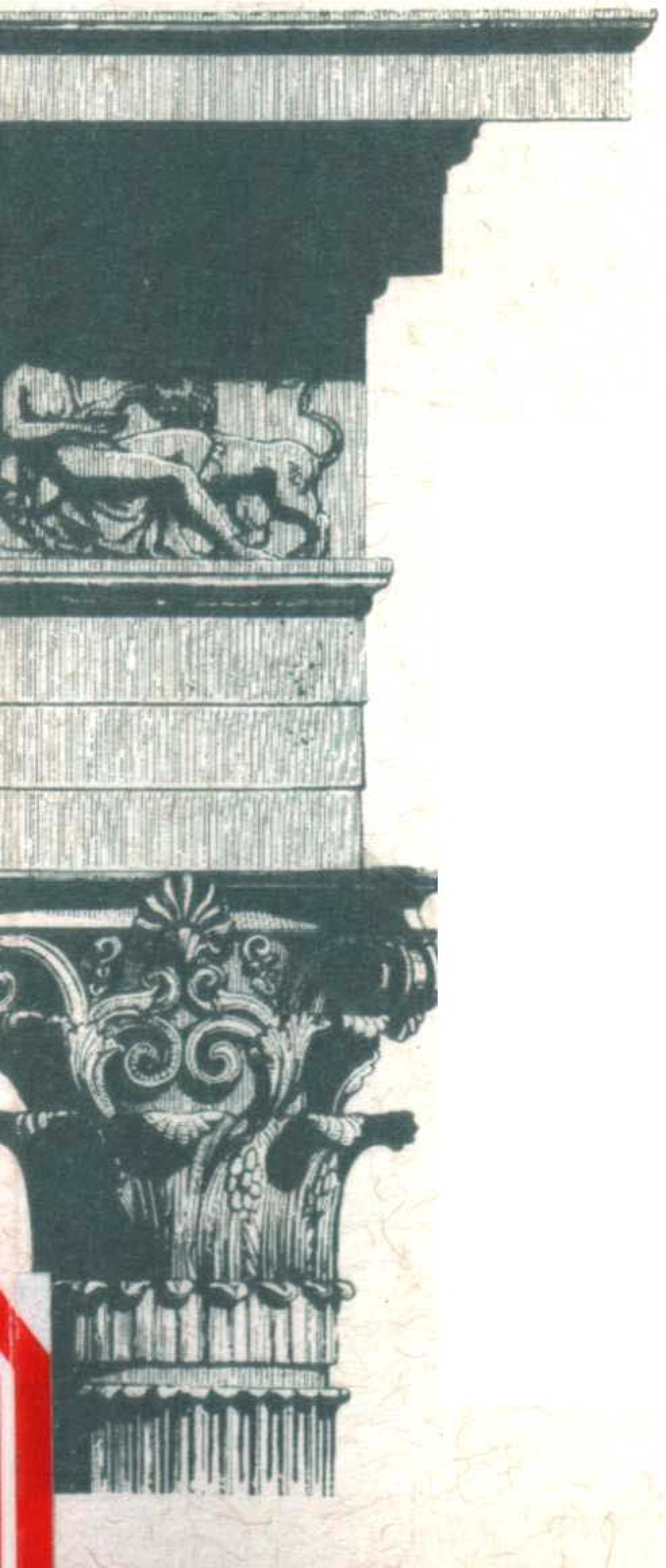
现代西方学术文库

俄罗斯思想

（修订译本）

尼·别尔嘉耶夫著　雷永生　邱守娟译

Eluosi Sixiang



·讀書·新知 三联书店



现 代 西 方 学 术 文 库

论道德的谱系　尼采著

经验与判断　胡塞尔著

存在与时间(修订译本)　海德格尔著

伦理学的形式主义与实质的价值伦理学　舍勒著

俄罗斯思想(修订译本)　尼·别尔嘉耶夫著

在约伯的天平上　舍斯托夫著

存在与虚无(修订译本)　萨特著

ISBN 7-108-02023-8



ISBN7-108-02023-8/B·300　定价 15.00元

俄罗斯思想



主 编 甘 阳
副主编 苏国勋 刘小枫

（修订译本）

俄罗斯思想

19世纪至20世纪初俄罗斯思想的主要问题

尼·别尔嘉耶夫著 雷永生 邱守娟译

生活·讀書·新知三联书店

Николай Бердяев

РУССКАЯ ИДЕЯ

(Основные Проблемы Русской
Мысли XIX Века И Начала XX Века)

图书在版编目(CIP)数据

俄罗斯思想:19世纪至20世纪初俄罗斯思想的主要问题/(俄罗斯)别尔嘉耶夫著;雷永生、邱守娟译.—修订译本.北京:生活·读书·新知三联书店,2004.3重印
(现代西方学术文库)
ISBN 7-108-02023-8

Ⅰ.俄… Ⅱ.①别… ②雷… Ⅲ.思想史—俄罗斯—19世纪~20世纪 Ⅳ.B512.4

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第109691号

责任编辑 吴 莘
封扉设计 罗 洪
出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)
邮 编 100010
经 销 新华书店
印 刷 北京市松源印刷有限公司
版 次 1995年8月北京第1版
2004年3月北京第2版
2004年3月北京第3次印刷
开 本 850毫米×1168毫米 1/32 印张8.5
字 数 200千字
印 数 17,101—22,100册
定 价 15.00元

现代西方学术文库

总　　序

近代中国人之迻译西学典籍，如果自1862年京师同文馆设立算起，已逾一百二十余年。其间规模较大者，解放前有商务印书馆、国立编译馆及中华教育文化基金会等的工作，解放后则先有50年代中拟定的编译出版世界名著十二年规划，至“文革”后而有商务印书馆的“汉译世界学术名著丛书”。所有这些，对于造就中国的现代学术人材、促进中国学术文化乃至中国社会历史的进步，都起了难以估量的作用。

“文化：中国与世界系列丛书”编委会在生活·读书·新知三联书店的支持下，创办“现代西方学术文库”，意在继承前人的工作，扩大文化的积累，使我国学术译著更具规模、更见系统。文库所选，以今已公认的现代名著及影响较广的当世重要著作为主，旨在拓展中国学术思想的资源。

梁启超曾言：“今日之中国欲自强，第一策，当以译书为第一事。”此语今日或仍未过时。但我们深信，随着中国学人对世界学术文化进展的了解日益深入，当代中国学术文化的创造性大发展当不会为期太远了。是所望焉。谨序。

“文化：中国与世界”编委会

1986年6月于北京

译者前言

一

前苏联权威性哲学杂志《哲学问题》1990 年第 1 期和第 2 期连续用大量篇幅刊登尼古拉·亚历山大罗维奇·别尔嘉耶夫在 1946 年于法国出版的著作《俄罗斯思想——19 世纪到 20 世纪初俄罗斯思想的主要问题》。杂志编辑部在为此而发的前言中说:“‘俄罗斯思想’这一命题是我国 19 世纪至 20 世纪初思想界关注的中心之一。俄罗斯历史命运的特殊性,它在世界上的使命和任务,知识分子的作用,知识分子对国家和民族的关系——所有这些哲学—历史问题都是‘俄罗斯思想’所集中讨论的。而‘俄罗斯思想’,用别尔嘉耶夫的话来说,是与‘俄罗斯民族的特点和使命’相适应的。今天,在恢复被中断了的传统时,我们所谈的,所争议的,按实质来说,同样是这些问题。如果我们想实际地弄清自己的过去和现在,找到未来的方向,我们就不能回避这些问题。在各种各样的事实、事件中,在众说纷纭的意见中,得出概括性的见解,思考复杂过程的起源,当然是很困难的。但是,问题在于,我们在‘俄罗斯思想’这个课题上常见的是思辨,是实际知识的贫乏。甚至标榜为

‘俄罗斯思想’，而说的常常并不是它本身。尼·别尔嘉耶夫去世前不久的1946年写的这本书是我国哲学思想发展的纲要。这本书对俄国的历史与文化的本源因素，对‘俄罗斯思想’的起源与特点作了阐述。别尔嘉耶夫向我们提出了他的解释，我们应当听取这些见解。自然，对这些见解也不会是没有争议的。”

在权威性哲学杂志上连续刊登某一哲学家的20余万字的著作，这在前苏联是极为罕见的。这一事实表明前苏联学术界对别尔嘉耶夫及其《俄罗斯思想》一书的充分重视。

其实，在《哲学问题》刊登别尔嘉耶夫这一著作之前，前苏联的许多报刊已经刊登了不少别尔嘉耶夫的论著，一些出版社还推出了别尔嘉耶夫著作的单行本。可以举其要者如下：

《伏尔加》杂志1988年第10期刊登《陀思妥耶夫斯基的世界观》；《我们的遗产》杂志1988年第6期刊登《自我认识》（部分）；《哲学问题》1989年第2期刊登《人和机器》；《文化和政治》杂志1989年第5期刊登《俄罗斯保守主义的命运》；《民族友谊》1989年第10期刊登《基督教与反犹太主义》；《青年》杂志1989年第11期刊登《俄罗斯共产主义的根源与意义》；《新世界》杂志1990年第1期刊登《人在现实世界的命运》；《祖国》杂志1990年第1期刊登《自由的人民》；《文学学习》杂志1990年第2期刊登《俄国革命的灵魂》。普罗米修斯出版社1989年出版《埃罗斯与个性》；真理出版社1989年出版《自由的哲学·创造的涵义》；现代作家出版社1990年出版《俄罗斯的命运》。

与此同时，在报刊上也开始出现从新的观点和角度研究和介绍别尔嘉耶夫思想的文章。这些文章一反过去对其“完全否定”和“彻底批判”的态度，对别尔嘉耶夫的思想给予充分的肯定和极高的评价。《哲学问题》1990年第9期上刊登的M. 阔列洛夫和H. 布洛特尼科夫

的文章《关于新公布的 H. A. 别尔嘉耶夫的著作》甚至说，苏联“目前‘哲学复兴’的中心人物是 H. A. 别尔嘉耶夫”。“现在，任何一个希望获得声望的出版物都在刊载别尔嘉耶夫的作品。”

二

那么，这位前苏联“哲学复兴”的中心人物究竟是一位怎样的思想家呢?

尼古拉·亚历山大洛维奇·别尔嘉耶夫 1874 年 3 月 6 日生于一个俄国贵族—军官世家。他的家族不是生活在乡下的土地贵族，而是长期过着城市生活，子女受过良好教育并且深受西方影响的上流社会的贵族。这种类型的家族，一方面使其成员接受正统的封建贵族传统和积习，另一方面又以它的开化、文明陶冶着他们，使他们向往近代的民主和自由。这两种相反的影响成为别尔嘉耶夫思想发展演变之最初根据。后来，他曾回忆说：“我一生始终存在着二重性：既有革命性，又保有贵族的天性。”(《自我认识》，《别尔嘉耶夫著作选集》第 1 卷，巴黎版，第 13 页)

按照家庭的传统，别尔嘉耶夫于 1884 年进入基辅武备学校学习。学校的死板教育使他甚为苦恼。他很早就非常喜爱哲学，喜欢对生命的意义进行理论思考，但绝不喜欢军事，更不愿当军人。最后还是中断了家族的传统，于 1894 年考入基辅圣弗拉基米尔大学自然科学系学习。

大学学习期间，是别尔嘉耶夫脱离贵族世界走向革命的转折时期。现实世界的种种弊端使他萌生根本改造世界、彻底铲除一切罪恶和不公正现象的理想。为了追求真理，他在大学一年级就通过同学 Д. 洛哥夫斯基接近了大学生中的马克思主义团体。他认真钻研马克思的著作，并且被马克思的唯物史观所深深吸引，从思想上接

受了它。同时，他参加了“工人阶级解放斗争协会”，1898 年，因参加俄国第一次大规模的社会民主运动而被捕，被学校开除，并于 1901—1902 年被流放于沃洛格达。

在流放期间，别尔嘉耶夫成为一个“批判的马克思主义者”。他虽然赞赏马克思的唯物史观，但他认为那是社会学而非哲学。而哲学上的唯物主义是他所不能接受的。于是，他企图将马克思的唯物史观与康德、费希特的唯心主义哲学结合起来。他当时认为，存在着两种意识：先验的意识和心理的意识，后者依赖于社会环境和阶级地位，前者则依赖于逻辑和伦理。真、善、美皆非心理意识，而是先验意识，它们不依赖于社会环境，与革命斗争无关。这种思想反映在他的论文《朗格和批判哲学及其对社会主义的态度》（发表于卡·考茨基主编的《新时代》杂志）和第一部专著《社会哲学中的主观主义和个人主义。关于 H. K.米海洛夫斯基的评论》中。不久，他终于意识到唯物史观和唯心主义哲学不可能结合为一个完整的世界观，在流放地写就的两篇文章《为唯心主义而斗争》和《从哲学唯心主义观点看伦理学问题》表明别尔嘉耶夫已经完全转向了唯心主义。

1904 年，别尔嘉耶夫参加了《新路》杂志的工作。这个杂志是Д. С.梅列日科夫斯基在彼得堡组织的“宗教哲学会”的喉舌。1905—1906 年，别尔嘉耶夫与布尔加柯夫一起编辑《生活问题》杂志，他们努力使杂志成为将当时社会、政治、宗教、哲学、艺术中的新潮流联合起来的中心。1907 年冬，别尔嘉耶夫到巴黎游历，在那里同梅列日科夫斯基等人的交往促使他转向东正教。回国后在莫斯科定居，积极参加为纪念 Ф.索洛维约夫而建立的宗教哲学协会的活动。1911 年出版了他的《自由的哲学》。这部著作总结了他这一时期的理论探索。1914 年 2 月他又完成了另一部书稿，1916 年出

版，题为《创造的涵义》。他很重视这部书，认为它首次充分论述了他的宗教哲学。书中，他断然否定“神正论”原则，而以“人正论”原则贯穿全书：人被置于存在的中心；人的基本活动是创造；而创造则是人的领悟，是同神一道进行的领悟。

别尔嘉耶夫欢迎俄国二月革命，他从时代的创造任务的角度去理解作为“伪神权国家”的“神圣俄罗斯帝国”倾覆的必然性。但是，随着时间的推移，他却越来越感到悲观。对于十月革命，他承认其在政治上的必然性，但是否定它在精神上的合理性，因而他于1918年写就的《不平等的哲学——给社会哲学方面的论敌的信》一书，对十月革命不是表现为政治上的反对，而是表现为一种宗教哲学的批判反思。

为了寻求自我表现的新形式，别尔嘉耶夫于1918年创建“自由精神文化学院”。1920年，莫斯科大学历史和哲学系选举他为教授。1921年因涉嫌“策略中心”案被捕，1922年秋季被驱逐出境。

1922年秋至1924年，别尔嘉耶夫侨居柏林。他在此创建了宗教哲学学院，发表了《历史的涵义——论人的命运的哲学》、《陀思妥耶夫斯基的世界观》和《新的中世纪——关于俄国和欧洲命运的沉思》等著作。1924年他迁居巴黎，并将宗教哲学学院迁至巴黎。1925年创办《道路》杂志。1931年出版《论人的使命》一书，他认为这是他最完备的著作。这本书的基本观点是：自由不是来自存在，而是来自“无”。自由没有根据，不为其他东西所规定，不受因果关系支配，只有在获得不被存在所决定、不是从存在中引出的自由的条件下，才可能进行创造。

第二次世界大战期间，别尔嘉耶夫密切关注着祖国的命运。他坚信祖国必胜，并且“感到自己同红军的胜利融为一体”。战后他曾想返回祖国，但因左琴科和阿赫玛托娃遭到无理批判，他被迫打

消了这一念头。1946 年出版了他的《俄罗斯思想——19 世纪到 20 世纪初俄罗斯思想的主要问题》，他在这本书里揭示了俄罗斯哲学与文化的最基本特征。

1948 年 3 月 23 日，别尔嘉耶夫溘然长逝。从 20 世纪 20 年代中期起，他已经成为当时欧洲的主要哲学家之一。他与许多著名哲学家都有密切交往，在巴黎郊区的寓所成为法国的思想中心之一，著作被译成多种文字出版。1947 年剑桥大学授予他名誉博士称号，同年他被提名为诺贝尔奖金候选人。许多现代哲学史著作都推崇他的成就，甚至称他为“20 世纪的俄国黑格尔”、“当代最伟大的哲学家和预言家之一”。

三

《俄罗斯思想——19 世纪到 20 世纪初俄罗斯思想的主要问题》是别尔嘉耶夫的代表作之一，也是他一生精神不懈探索之总结性著作。

这是一部视野宏大的著作。从纵的方面来说，作者施墨的重点虽在 19 世纪至 20 世纪初的俄国思潮，但他在诸多问题上常常上溯至 16 世纪以至更为久远的年代，透过俄罗斯古老文化传统审视 19 世纪至 20 世纪初的各种思潮；通过对俄罗斯民族的历史命运、历史地位以及俄罗斯民族的性格、特点的分析，使读者更深地触摸到现代俄罗斯思想的历史深层积淀，从而获得对俄罗斯文化和思想的整体性认识。同时，别尔嘉耶夫的论述也没有以 20 世纪初为限，他还更深入地探讨了这一时期各种思潮对后世的强烈影响，这些论述可以帮助人们将后来在俄罗斯发生的事情与俄罗斯的文化传统有机地联系起来。从横的方面来说，作者没有把眼光局限于某一专门文化领域，而是将整个文化作全面的有机的研究。如果分析来看，可以

说，本书研究的领域包括哲学、历史、文学、宗教、政治等各个方面。别尔嘉耶夫不是一个学科一个学科地论述，而是以问题为骨架，将各个学科的思想成就加以综合论述。这样，当然增加了写作的难度，但同时也增加了作品的力度。由此可见，《俄罗斯思想》并非如某些研究者所说是一部哲学史著作，而是一部思想史、文化史。由于作者学识渊博，思想敏锐，因而才能胜任这一工作。

这是一部寓论于史的著作。作者将这一时期俄国思想界探索的问题加以科学的归纳，提出俄罗斯的历史命运和特殊道路问题、个人与世界和谐的冲突问题、俄罗斯的人道主义问题、俄国的社会主义问题、俄国的虚无主义问题、国家与政权问题、俄罗斯的宗教哲学问题、俄国的“弥赛亚说”和世界末日论问题、20世纪初俄国的文化复兴问题等，进行理论与历史融为一体的考察和论述。别尔嘉耶夫注重人物思想的继承性和革新性，善于对众多著名哲学家、文学家、宗教神学家、历史学家、社会学家的思想进行言简意赅的剖析，对那些在历史上、人民中产生广泛影响的人物（如托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、索洛维约夫、赫尔岑等），则给予长篇的评介。

《俄罗斯思想》的成就不仅在于作者对诸多思想家的精到论述，而且在于作者对重大理论问题的独到而深刻的见解。这里，我们且举别尔嘉耶夫对于俄罗斯民族的历史地位和民族特征的分析来证明这点。别尔嘉耶夫除了分析俄罗斯长期的封建农奴制对此民族的深刻影响外，还指出：“东方与西方两股世界之流在俄罗斯发生碰撞，俄罗斯处在二者的相互作用之中，俄罗斯民族不是纯粹的欧洲民族，也不是纯粹的亚洲民族。俄罗斯是世界的一个完整部分，是一个巨大的东—西方，它将两个世界结合在一起。在俄罗斯精神中，东方与西方两种因素永远在相互角力。”这种特殊的历史地位，奠定了俄罗斯人精神结构的基础，使俄罗斯民族精神具有一个

根本性的特征，即“两极性”、“极化性”，亦即“对立面的融合”。这个民族可能使人神魂颠倒，也可能使人大失所望；它最能激起对其热烈的爱，也最能激起对其强烈的恨。在俄罗斯人身上，各种矛盾的特点奇妙地结合在一起：专制主义、国家至上和无政府主义、自由放纵；残忍、倾向暴力和善良、人道、柔顺；保守宗教仪式和追求真理；个人主义、强烈的个人意识和无个性的集体主义；民族主义、自吹自擂和普济主义、全人类性；世界末日—弥赛亚说的宗教信仰和表面的虚假的虔诚；追随上帝和战斗的无神论；谦逊恭顺和放肆无理；奴隶主义和造反行动；等等。这样的剖析不仅令人耳目一新，而且沁人心脾。类似的论述在书中比比皆是。这说明《俄罗斯思想》的确是别尔嘉耶夫多年精神创造之结晶。

作为译者，应当把阅读原著的喜悦更多地留给读者，这里只须作必要的说明。最后我们想告诉读者：不论你是否同意别尔嘉耶夫的观点，阅读《俄罗斯思想》，都是一种真正的精神享受。

雷永生

目　录

第一章 5

俄罗斯民族形式的定义。东方与西方。莫斯科—第三罗马。17 世纪俄国宗教的分裂运动。彼得大帝的改革。俄罗斯知识分子的诞生。

1

给民族的形式、民族的个性下定义是异常困难的，甚至不可能给出严格的科学定义。所有个性的奥秘只有通过爱才能探悉，而且在个性的深层中最终存在某种不可了解的东西。我所感兴趣的问题主要不是经验上的俄罗斯，而是创世主对于俄罗斯的期望、俄罗斯民族的理解方式、俄罗斯民族的思想。丘特切夫（Тютчев）[①]说过："用理性不能了解俄罗斯，用一般的标准无法衡量它，在它那里存在的是特殊的东西。在俄罗斯，只有信仰是可能的。"为了理解俄罗斯，需要运用神学的信仰、希望和爱的美德。很多人在经验上

①丘特切夫（1803—1873）：俄国诗人、彼得堡科学院通讯院士，倾向泛斯拉夫主义。——译者注

如此远离俄罗斯的历史，这一点非常明显地表现于19世纪中叶的斯拉夫主义者霍米亚科夫（Хомяков）[1]的一首诗之中。俄罗斯民族是最两极化的民族，它是对立面的融合。[2]它可能使人神魂颠倒，也可能使人大失所望，从它那里永远可以期待意外事件的发生，它最能激起对其的热烈的爱，也最能激起对其的强烈的恨。这是一个以其
6 挑衅性而激起西方其他民族不安的民族。这个民族的每一个个体，正如人的个体一样，都是该民族的一个微粒，因此也像这个民族一样在自身包含着矛盾，而且在不同的阶段都包含着矛盾。俄罗斯民族只能在极化性和矛盾性上和欧洲民族相比。这个民族具有强烈的弥赛亚意识，并非偶然。俄罗斯精神所具有的矛盾性和复杂性可能与下列情况有关，即东方与西方两股世界历史之流在俄罗斯发生碰撞，俄罗斯处在二者的相互作用之中。俄罗斯民族不是纯粹的欧洲民族，也不是纯粹的亚洲民族。俄罗斯是世界的完整部分，巨大的东方—西方，它将两个世界结合在一起。在俄罗斯精神中，东方与西方两种因素永远在相互角力。

俄罗斯土地的广袤无垠、辽阔广大与俄罗斯的精神是相适应的，自然的地理与精神的地理是相适应的。俄罗斯的平原是如此之大，俄罗斯人民很难把握如此广阔的空间并使其定型。俄罗斯民族有着巨大的自发力量，并且嗜爱形式。俄罗斯民族在民族文化方面没有西欧那些民族的优势，它是更加直爽和更富有灵感的民族，它不懂得方法而好走极端。在西欧的民族中，所有的事物都用决定论来说明，并且最终都划分为类别，而在俄罗斯民族这里主张决定论

①霍米亚科夫（1804—1860）：俄国宗教哲学家、作家、诗人、政治家、斯拉夫主义创始人之一、彼得堡科学院通讯院士。既崇尚东方教父子，又有哲学理想主义色彩。站在自由派立场，赞成废除农奴制和死刑，主张实行言论与出版自由。——译者注

②我在过去的习作《俄罗斯的灵魂》中表述了这个思想，此文收于我的《俄罗斯的命运》一书中。

的很少，人们更多地倾向无限性；在这里，没有想了解分类问题的人。俄罗斯没有界限分明的社会集团，没有完整明确的阶级。无论何时，俄罗斯都不是西方意义上的贵族式国家，正如它不能成为资产阶级的国家一样。在俄罗斯精神结构的基础中有两种对立的因素：自然的、语言的、狄奥尼索斯[①]的力量和禁欲主义的僧侣的东正教。在俄罗斯人身上可以发现矛盾的特征：专制主义、国家至上和无政府主义、自由放纵；残忍、倾向暴力和善良、人道、柔顺；信守宗教仪式和追求真理；个人主义、强烈的个人意识和无个性的
集体主义；民族主义、自吹自擂和普济主义、全人类性；世界末 7
日一弥赛亚说的宗教信仰和表面的虔诚；追随上帝和战斗的无神论；谦逊恭顺和放肆无理；奴隶主义和造反行动。但是，无论何时俄罗斯世界也不是资产阶级的。在确定俄罗斯民族的特点及其使命时，必须作出选择，就其最终目的来说，我称这种选择为末日论的。因此，这种选择也就是最能表明俄罗斯思想和俄罗斯使命的世纪性选择，我将把 19 世纪看作这样的世纪。这是一个思考和语言的世纪，同时也是一个尖锐地分裂的世纪，对于俄罗斯来说，最大的特点则是内在的解放和紧张的精神追求和社会追求。

间断性是俄罗斯历史的特点。与 19 世纪的斯拉夫主义者的意见相反，俄罗斯历史很少是其本性所固的东西。俄罗斯历史上已经存在了不同形式的五个时期。有基辅俄罗斯、鞑靼压迫时期的俄罗斯、莫斯科的俄罗斯、彼得的俄罗斯和苏维埃的俄罗斯。可能还将有新的俄罗斯。俄罗斯的发展是灾难性的。莫斯科的俄罗斯时期是俄罗斯历史上最不好的时期、最专制的时期，按其形式来说，它最能被认作是亚洲—鞑靼人的政权，但是，爱好自由的斯拉夫主义者

①古希腊神话中的酒神。——译者注

却根据误解而将其理想化。较好的是基辅俄罗斯时期和鞑靼压迫时期，特别是对于教会来说是如此。当然，二元论的、分裂的彼得时期也是比较好和比较有意义的，在这一时期出现了更多的俄罗斯民族的创造天才。基辅的俄罗斯没有脱离西方而自我封闭起来，它比莫斯科王国要更加敏感和更加自由。在莫斯科王国的令人窒息的气氛中甚至神圣的东西都渐渐熄灭了（在这一时期几乎没有什么神圣的东西）。[1]19 世纪的特殊意义是这样显示出来的，即经过长期的无思想以后，俄罗斯人民终于在缺乏自由的极为沉重的气氛中用语言
8 和思维进行了自我表述。我这里说的是缺乏外部的自由，因为我们内部的自由已经过大了。在俄罗斯，教育事业长期落后，而人民却很有接受高等文化的天赋和才能，这种情况应如何解释呢？俄罗斯在文化上的这种落后甚至无知状态，与其具有伟大的灿烂文化的过去这样缺少有机的联系，又应如何解释呢？有一种思想认为，基里洛姆（Кирилом）和梅弗基叶姆（Мефодием）将圣经翻译成斯拉夫语对于俄罗斯智力文化的发展是不利的，因为它使俄罗斯与希腊、拉丁语言断裂了。东正教的斯拉夫语成了神职人员的惟一语言，而神职人员又是那个时代惟一的知识分子，这样，希腊语和拉丁语就不再是必须的了。我并不认为用这些就可以解释俄罗斯教育的长期落后状态、前彼得俄罗斯时期的无思想与沉寂状态。必须承认俄罗斯历史的特殊性质，在俄罗斯，人民的力量长期处于潜在的、消极的状态。俄罗斯人民被国家所需要的大量花费压得喘不过气，正如克柳切夫斯基（Ключевский）所说，国家强壮了，而人民瘦弱了。这是掌握俄罗斯地区，保持俄罗斯版图所必需的。19 世纪俄罗斯的思想家们在思考俄罗斯的命运及特点时，经常指出，俄罗斯人民力

[1]参阅 Г. П. 菲多托夫：《神圣的古代罗斯》。

量的这种潜在性、不明确性和消极性正是它的伟大未来的保证。他们相信，俄罗斯人民最终会对世界讲出自己的见解，并且找到自己的位置。普遍认为，鞑靼的压迫给俄罗斯历史以不幸的影响，它使俄罗斯人民倒退。拜占庭的影响内在地败坏了俄罗斯思想并使其成为具有保守传统的思想。俄罗斯民族的异乎寻常的、爆炸性的频繁活动只能使它的文化阶层脱离与西方的交往，特别是在彼得改革以后。赫尔岑（Герцен）说，俄罗斯民族以普希金现象来回答彼得的改革。我们则要补充说：不仅是普希金，还有极端斯拉夫主义者，还有陀思妥耶夫斯基（Достоевский），有 Л.托尔斯泰（Л. Толстой），有真理的探索者，还有独创的俄罗斯思想。

俄罗斯民族的历史是世界上最痛苦的历史之一：同鞑靼入侵和鞑靼压迫的斗争；国家权力的经常性膨胀；莫斯科王朝的极权主义制度；动乱时期的分裂；彼得改革的强制性；俄罗斯生活中最可怕 9
的溃疡——农奴法；对知识界的迫害；十二月党人的死刑；尼古拉一世所奉行的可怕的普鲁士军国主义的士官生制度；由于恐惧而支持黑暗的无知的人民群众；为了解决冲突和矛盾，革命之不可避免，它的暴力和流血的性质同样不可避免；最后，世界历史上最可怕的战争。壮士歌[1]和富庶是与基辅俄罗斯和神圣的弗拉基米尔勋章[2]相联系的。但是，在东正教的精神基地上，骑士精神没能发展起来，在神圣的鲍里斯和神圣的哥列布等圣徒的苦行中没有英雄主义，而只有牺牲的思想。不以暴力抵抗邪恶的行为——这就是俄罗斯的伟大行为；简单和贬抑——这就是俄罗斯的特点。同样，信仰上帝（愚蠢）、接受对人的辱骂、对和平的嘲弄、对世界的挑衅，也都是俄罗斯的特点。在罪恶的权力转移到莫斯科大公手中以后，神圣不可侵犯的

①壮士歌：俄国民间歌颂壮士的歌。——译者注

②弗拉基米尔勋章：旧俄颁发给文武官员的高级勋章。——译者注

公爵消失了。一般说来，这种神圣性在莫斯科王国的衰落不是偶然的。自我毁灭，像宗教行为中的自焚一样，这是俄罗斯的民族现象，其他民族几乎是想像不到的。那种被我们称作双重信仰的东西，即把东正教信仰和异教神话、民族诗歌结合在一起的东西，可以解释俄罗斯民族的许多矛盾。在俄罗斯的自发势力中一直保持着，迄今仍然保持着酒神的、狂热的因素。一个波兰人在俄国革命高潮中对我说：酒神正在通过俄罗斯的大地。俄罗斯的合唱歌曲和舞蹈的巨大力量也是和酒神的、狂热的因素相联系的。俄罗斯人喜欢狂饮和圆圈歌舞[1]，我们在民族的神秘教派，例如鞭笞派[2]中同样可以看到狂热的特点。俄罗斯人对纵酒和缺乏纪律的无政府状态的喜好是人所共知的。俄罗斯人不仅屈从于政权，接受宗教的神圣性，同时，还自己创造出拉辛[3]（Разин）和普加乔夫[4]（Пугачёв）；并在民间歌曲中加
10 以歌颂。俄罗斯人——既是争强好胜的运动员，又是强盗，同时，又是害怕上帝正义的朝圣者。朝圣者拒绝服从世俗政权。对于俄罗斯人来说，尘世的道路就是潜逃的道路，或者朝圣者的道路。俄罗斯永远充满了各种神秘—天启的教派，这些教派都渴望改变生活。在惊心动魄的、狂热的鞭笞教派中保存着这些内容。在教会的圣诗里对贫困和匮乏则有很高的评价，它们特别喜爱和惯用的题目就是无罪的苦难。宗教圣诗对社会的不公正有很深的感触，它表述了真理与谎言的斗争，然而，在其中人们可以感受到民族的悲观主义。人民对拯救灵魂、施舍的理解具有头等的意义。在俄罗斯民族，与土地相联系的宗教是有强大势力的，它深深扎根

---

①斯拉夫民族的一种民间集体舞，唱着歌围成圆圈转着跳。——译者注

②俄罗斯的教派之一。——译者注

③拉辛（1630—1671）：1670—1671 年农民战争领袖。——译者注

④普加乔夫（1740/42—1775）：1773—1775 年农民战争领袖。——译者注

于俄罗斯农奴阶层。土地——这是他们最终的庇护者。母性——这是最基本的范畴。圣母排在“三位一体”之前，在地位上则几乎与“三位一体”等同。人民深深地感到圣母——女保护人——比耶稣更亲近。耶稣是上帝，很少以尘世的方式表露自己。只有母亲——土地得到了个性的具体表现。经常谈论圣灵的费奥多洛夫（Г. Федоров）[1]强调指出：在圣诗中缺少对基督——救世主的信仰，基督仅只是命运，也就是说，人民仿佛没有看到基督的神性抛弃说，人民自己忍受着苦难，但他们好像很少相信基督的善心。费奥多洛夫以在俄罗斯民族中被扭曲的基督形象——约瑟夫派的非常不幸的影响来解释这种情况。俄罗斯人民期望在大地母亲后边，在圣母后边躲避可怕的神——约瑟夫·沃洛斯基（Иосиф Волоцкий）[2]。基督的形象、上帝的形象凌驾于世俗政权之上，并且被想像成与世俗政权相类似的东西。同时，在俄罗斯的宗教信仰中世界末日论的成分一直是很强烈的。如果从一方面说俄罗斯民族的宗教信仰和神的世界以及自然的世界相关，那么，从另一方面说，那些谈论救世主未来教区的伪圣和书籍则有着巨大的影响。俄罗斯宗教信仰中的这些不同因素在20世纪的思想中将表现出自己的影响。

约瑟夫·沃洛斯基和尼尔·索尔斯基（Нил Сорский）[3]在俄 11
罗斯宗教信仰史上是象征性的形象，他们的冲突和寺院的财产有关。约瑟夫·沃洛斯基保护寺院的财产，尼尔·索尔斯基则站在禁

①费奥多洛夫（1828—1903）：俄国空想主义宗教思想家。提出使死者普遍复活并用现代科学手段克服死亡的“方案”。——译者注

②约瑟夫·沃洛斯基（1439/44—1515）：约瑟夫—沃洛科拉姆斯修道院创建人和院长、约瑟夫派领袖、作家。领导了对诺夫哥罗德—莫斯科异端教派及禁欲派的斗争。——译者注

③尼尔·索尔斯基（约1433—1508）：俄国禁欲主义的创立人和领导人。反对教会土地占有制，主张对修道院进行改革。——译者注

欲派[1]一边。其实，他们的区别要更深刻得多。约瑟夫·沃洛斯基是由莫斯科王朝所确立并使之高贵化的东正教的代表，是国家的以至皇帝的东正教的代表。他是严酷的、近乎残忍的、权势欲极强的基督教的拥护者，对异教徒刑讯和死刑的捍卫者，任何自由的死敌。尼尔·索尔斯基则是从精神上更加神秘地解释基督教的拥护者，自由（按照当时对其的理解）的保卫者。他没有把基督教和政权紧紧捆在一起，他反对追捕和残酷折磨异教徒。尼尔·索尔斯基是俄罗斯知识分子热爱自由思潮的先驱。约瑟夫·沃洛斯基不仅在东正教历史上而且在俄罗斯王国的历史上都是不幸的人物，曾经试图将他尊为"圣者"，但在俄罗斯人民的意识中并没有保存下这个神圣的形象，他和伊凡雷帝一起被认作俄罗斯专制制度的主要体现。这里，我们触及到了俄罗斯的救世主降临意识的二重化以及它的主要断裂问题。在犹太人之后，救世主降临的意识也成为俄罗斯人所特具的，这种意识经过全部俄国历史直达共产主义。对于俄国的救世主降临意识的历史来说，僧侣菲洛费伊（Филофей）[2]将莫斯科比作第三个罗马的思想具有很大的意义。在东正教的拜占庭王国衰落以后，莫斯科王国成为保留下来的惟一的东正教王国。僧人菲洛费伊说，俄罗斯的沙皇，是"普天之下惟一的基督教皇帝"。"圣母同时照耀着莫斯科、罗马和君士坦丁堡，她的光辉更胜于太阳。"莫斯科王国的人们自认为是选民，某些人，如弥留柯夫（П. Милюков）指出了
12 斯拉夫—保加利亚对于第三罗马的莫斯科在意识形态上的影响。[3]但是，即使承认僧侣菲洛费伊的思想来源于保加利亚，这也没有改变

①15—16世纪俄国的一个宗教政治派别，他们反对大寺院土地占有制，曾获得当时贵族的支持。——译者注

②菲洛费伊：16世纪俄国作家、修道士。发展"莫斯科——第三个罗马"理论，约瑟夫派的拥护者。——译者注

③见弥留柯夫：《俄罗斯文化史纲》第三章，民族主义与欧洲主义。

这种思想对俄罗斯民族命运的意义。莫斯科——第三罗马的思想的两重性是什么呢？俄罗斯的使命是成为真正的基督教、东正教的体现者与捍卫者。这是宗教的使命。"俄罗斯人"规定了"东正教"，俄罗斯是惟一的东正教王国，同时在这个意义上也是全天下的王国，正如同第一罗马和第二罗马一样，在此基础上形成了东正教王国的强烈的民族性。东正教表现了俄罗斯的信仰。在圣诗中罗斯[①]是天下的、俄罗斯的王，是王中之王。罗斯如同耶路撒冷一样，只有在这里信仰才是真的。俄罗斯的宗教的特殊使命是与俄罗斯国家的力量和伟大联系在一起的，是与俄罗斯帝王的非凡的意义联系在一起的。帝国主义的诱惑渗透于弥赛亚意识中，这仍然完全是古代犹太人的弥赛亚意识中的两重性。莫斯科的沙皇自认为是拜占庭皇帝的继承者。这种继承向上延伸到至尊的恺撒。留里克（Рюрик）[②]实际上是普鲁士人的后代，是以普鲁士为根基的恺撒的兄弟，作为普鲁士人后裔的伊凡雷帝喜欢自称为德意志人，沙皇的王冠戴到了罗斯头上。继承进一步延伸，直至尼布甲尼撒（Навуходоносор）。传说古希腊皇帝莫诺马赫曾将帝王的权杖转送给弗拉基米尔二世。从巴比伦开始，王国的权杖落到了东正教的皇帝手里，因为当时拜占庭的信仰和国家都毁灭了。加强强盛意志只是想像力的一种方向。菲洛费伊的修道士中信奉弥赛亚—世界末日论的分子，对于实现地上神的王国的关心减弱了。莫斯科作为第三罗马的意识在精神上失败了，这种失败在于，第三罗马乃是沙皇强盛的表现，乃是国家威力的表现。第三罗马演变成莫斯科王国，以后变成为帝国，最后则变成为第三国际。沙皇被认作是神在地上的全权代理人。沙皇所关心

---

①罗斯（Русь）：9 世纪东斯拉夫人在第聂伯河中游建立的早期国家的名称。——译者注

②留里克：留里克王朝的奠基人。基辅公、弗拉基米尔公、莫斯科公和俄国沙皇（9 世纪末至 16 世纪）都被认为是留里克的后裔。——译者注

13 的不仅是王国的利益，而且是灵魂的拯救。伊凡雷帝特别坚持这一点。旧俄时代讨论行政或宗教问题的会议都是奉沙皇的旨意召开的。1572 年的会议表现出惊人的胆怯，它向沙皇献媚。对于教会中的高级僧侣来说，沙皇的意愿就是法律，上帝给统治者以回敬，不仅在彼得大帝时代，而且在莫斯科俄罗斯时代，教会都是服从国家的。基督教被理解为奴才。把基督教义曲解得比丑恶的《治家格言》①更甚，这很难想像是由基督教自己提出来的。伊万·阿克萨科夫（Ив. Аксаков）②甚至认为无法理解：《治家格言》这么低的道德居然能够孕育出俄罗斯民族的特点。作为第三罗马的莫斯科的意识形态促进了莫斯科国家和沙皇专制制度的巩固和强大，而没有促进教会的繁荣，也没有促进精神生活的复兴。俄罗斯民族的基督教的使命变形了。其实，在第一罗马和第二罗马曾经出现的东西，基督教在生活中是很少实现的。莫斯科俄罗斯走向分裂，这在教育的低水平情况下是不可避免的。按其原则和体制来说，莫斯科王国是极权主义的，这是帝国高于教会之上的神权政治，但是，这种极权主义的王国没有整体性，它孕育着各种各样的分裂。

对于全部俄罗斯的历史来说，17 世纪的分裂的意义比通常人们所想像的要大得多。俄罗斯人——分裂者，这是我们民族性质的特征。面朝过去的守旧分子们把 17 世纪看作表现俄罗斯历史的本质的世纪，他们希望模仿它。斯拉夫主义分子这样做是在作孽，但这也是历史的幻想，实际上那是骚乱与分裂的世纪，震撼了全部俄罗斯生活的骚乱的时代改变着人们的心理，它损伤了俄罗斯的力量，

---

①《治家格言》（《Домострой》）：俄国 16 世纪的一部要求家庭生活无条件服从家长的法典。——译者注

②阿克萨柯夫（1823—1886）：俄国政论家、历史学家、语言学家和诗人，斯拉夫派思想家之一，主张保持专制政权，废除农奴制。——译者注

在这种骚乱中可以发现深深的社会仇恨，可以发现那些由自由逃民组成的人民阶层对于贵族的敌视。哥萨克的自由逃民是俄国历史上十分出色的现象，它最能体现俄罗斯民族性格中的两极性、矛盾 14
性。从一方面说，俄罗斯人民恭顺地帮助组成专制制度的国家，但从另一方面说，他们又从它的统治下逃走，造反来反对它。体现俄罗斯典型的拉辛是“野蛮的哥萨克”、穷人的代表。在骚乱的时代已经出现了与20世纪即革命的时代相类似的现象。俄罗斯的殖民地化是由自由哥萨克完成的。叶尔马克（Ермак）①把西伯利亚赠送给俄罗斯国家。但是，同时，哥萨克自由逃民（其中包含某些阶层）是俄罗斯历史中的无政府主义因素，他们与国家的专制制度和专横霸道是对立的。这部分哥萨克表明，可以逃离无法忍受的国家，到自由的天地里去。在19世纪，俄罗斯的知识分子在不同条件下以另一种方式远离国家，但同样是走向自由。沙波夫（Шапов）认为，拉辛是分裂的产物。同样，在宗教生活中，许多教派和异端远离官方的教会（在官方的教会中和在国家中一样，由于压迫而使精神生活麻木）。这些教派和异端中的真理成分与国家教会的非真理因素是对立的。那种真理曾被Л. 托尔斯泰所关注。但是，最有意义的还是我们教会本身的分裂。教会的分裂开始了俄罗斯生活和俄罗斯历史的深刻分裂，这种内在的分裂性将一直持续到俄国革命。很多问题都可以在这里找到自己的解释。这是俄罗斯弥赛亚思想的危机。

早先常有人认为17世纪的宗教分裂是由于微小的宗教仪式问题，或者统一声调还是多种声调问题，或者旧教中的二指画十字问题等引起的，这些都是错误的。教育的水平之低和俄罗斯的蒙昧主义在我们的分裂中无疑起了不小的作用。宗教仪式在俄罗斯教会生

---

①叶尔马克（? —1585）：哥萨克首领。大约在1581年远征西伯利亚。俄国对西伯利亚的开发即从此开始。——译者注

活中占据了过大的地位，东正教对上帝的信仰在其教堂的虔诚形式
15 中历史地定型了，在教育水平极低的条件下，这导致人们对历史上相对的和暂时的礼仪形式奉若神明。索洛斯基的亲密朋友马克西姆·格雷克（Максим Грек）[①]揭露宗教信仰仪式的虚伪及为其作牺牲的愚蠢。在无知的俄罗斯社会里，他的命运是悲剧性的。莫斯科的俄罗斯实实在在地害怕教育。科学被称作可疑的，就像天主教一样。莫斯科不是教育中心，中心在基辅。分裂派分子倒是比较有文化的东正教徒。牧首尼康（Патриарх Никон）[②]不了解，俄罗斯教会的官员是古希腊式的，后来又在希腊影响下发生变化。分裂的主要代表人物——东正教大司祭阿瓦库姆（Аввакум）尽管有某些神学知识，但实际上是个蒙昧主义者。然而，同时他又是彼得一世以前时代的最伟大的俄罗斯作家。蒙昧主义的宗教仪式是俄罗斯宗教生活的一极，而另一极则是对神的真理的追求、朝圣、云游、世界末日论的明确目标。这一极和那一极都在分裂中表现出来。分裂的主题是与俄罗斯的弥赛亚学说的使命相联系的历史主题，是关于王国的主题。在分裂的基础上很容易产生怀疑：俄罗斯王国、第三罗马是否是真正的斯拉夫人的王国？分裂派预料到教会和国家中的变化，他们不再信仰俄罗斯王国的等级制度政权的神圣性。分裂派生活于过去和未来，但是没有生活在现在。他们受到社会启示录的乌托邦的鼓舞，最大限度地体现17世纪中叶俄国宗教分裂运动的是“否定派”（Нетовщина）[③]。运动是纯粹俄国的现象。分裂派背

---

①马克西姆·格雷克（约1475—1556）：俄国政论家、作家、翻译家、语文学家。由于他与教会的反对派接近，1525年在宗教会议上受到谴责并被流放。——译者注

②尼康（1605—1681）：1652年起为俄国牧首。他实行教会改革，引起教派分裂。他以“神权高于皇权”为口实，插手国家内外政策，结果与沙皇决裂。后被免职、流放。——译者注

③否定派：亦称基督救世派。旧礼仪派中反教堂派中的一支，否定教士和圣事，把得救的希望同基督（救世主）联系起来。——译者注

离历史，因为历史是由这个世界上的大公以及钻入教会和国家高层的反基督者操纵的。最令人感兴趣的是，分裂运动的左翼采取了尖锐的启示录调子，因此他们紧张地追寻与这个现实王国相对立的真理的王国。当“否定派”运动在宗教自身的基础上推广开来时，无 16
论在人民中，无论在19世纪俄罗斯知识分子中，同样有分裂派，它同样深信邪恶的力量控制着教会与国家，当然是在另一种意识条件下。17世纪俄罗斯的分裂派宣告了莫斯科的东正教王国的灭亡和反基督教国的来临。阿瓦库姆把沙皇阿列克谢·米哈伊洛维奇视为反基督徒的仆人。当尼康说“我是俄罗斯人，但是我的信仰是希腊的”时，他给了作为第三罗马的莫斯科意识以可怕的打击。希腊的信仰是非东正教的信仰，只有俄罗斯的信仰才是东正教的、真理的信仰。真理的信仰是与真理的王国联系在一起的。但真理的王国主要不在尘世。从1666年开始俄罗斯的王国是反基督的，真理的王国应当在大地之上的空间中寻找，应当在未来的、具有启示色彩的时间中去寻找。分裂引导俄罗斯民族期待反基督者，它在彼得大帝、拿破仑和很多其他人那里看到反基督现象。森林中出现了分裂教派的隐修院，他们逃到远离反基督者王国的森林、大山和沙漠之中。射击军①是分裂主义分子。同时，分裂派显露了非凡的团体组织和自治能力。人民要求土地事务的自由，而土地事务最初是在国家事务的帮助下发展起来的。这种对于我们的19世纪如此具有代表性的社会与国家的矛盾，欧洲人民是很难理解的。俄罗斯民族具有的特殊现象还有：人民冒称沙皇和能治病的预言家。冒名（僭称）——纯粹的俄罗斯现象。普加乔夫能够获得成就，仅仅由于他冒称彼得三世。阿瓦库姆相信自己注定要完成特殊使命，因为圣灵

①射击军：16至18世纪初俄罗斯的装备火枪的步兵，系公职人员。——译者注

给了他特殊的恩赐。他认定自己是神圣的，是能治病的人。他说："天空是我的，土地是我的，世界以及所有的生物都是我的——上帝把它们赐给了我。"阿瓦库姆经受住了严刑拷打等各种折磨，这说明人的力量能战胜这些。分裂动摇了俄罗斯教会的力量，降低了等级制度的威信，并且为彼得实行的教会改革提供了得以进行并加以解释的理由。但是，在17世纪中叶俄国宗教的分裂运动中存在着
17 两种因素：宗教的和革命的。分裂运动的左翼的意义就在于它的非教徒性，它锻造了俄罗斯的自由而勇敢的思想、冷漠的和面向末日的思想。它显露出俄罗斯民族的特殊的属性：对苦难的坚忍不拔，对彼岸世界、对终极的追求。

2

彼得大帝的改革完全是不可避免的，以前的进程为其作了准备，同时，它又是带强制性的上层革命。过去的俄罗斯处于封闭状态之中，那种状态使它受到鞑靼人的压迫，保留着莫斯科王国的亚洲风格的全部特色。俄罗斯应当从封闭状态中走出来，走到广阔的世界中去，彼得大帝的改革对人民来说是如此巨大的痛苦，但是没有彼得的强制性改革，俄罗斯就不能完成自己在世界历史中的使命，也不能在世界历史上讲自己的语言。对问题的精神方面不感兴趣的历史学家也高度评价彼得的改革，他们说：没有彼得的改革，俄罗斯国家就不能保卫自己，也不能得到发展。和否定俄罗斯历史过程特点的西方派一样，对彼得改革的斯拉夫主义派的观点也不是完全应当批判，完全过时。即使在莫斯科王国的全封闭状态下，它在15世纪也开始了与西方的接触，西方一直害怕莫斯科的实力。在莫斯科有德国人的集镇，在彼得大帝以前，德国人已经开始了对俄罗斯的入侵。17世纪俄国的商业和工业是被外国人，最初是英国人和荷兰人把持的。在前彼得时期

的俄罗斯已经有一些人从莫斯科王国的极权主义制度下逃离出来。背叛者赫沃洛斯蒂宁（Кн · Хворостинин）和丢弃民族特征的科托希欣（В · Котошихин）都是如此，供职于莫斯科大公国的金帐汗国人那谢亭（Ордын - Нащекин）是彼得的先驱。霍尔瓦提人克里扎尼奇（Крижанич）则是斯拉夫主义者的前辈。仇视莫斯科王国的全部作 18
风，嘲弄莫斯科习惯的彼得大帝是一个典型的俄罗斯人，只有在俄罗斯才能出现这样超乎寻常的人。他身上的俄罗斯特点是简朴，粗野，讨厌礼仪，讨厌繁文缛节和礼节，具有自己特点的民主作风，热爱真理，热爱俄罗斯，同时在他这里也出现了自发的野蛮力量。彼得具有类似布尔什维克的特点，他是王位上的布尔什维克，他建立了小丑般的、亵渎的教会队伍，就好像布尔什维克的反宗教宣传一样。彼得使俄罗斯王国世俗化，不受教会控制，并使其加入西方高文明的专制制度的行列，莫斯科王国并没能实现莫斯科—第三罗马的弥赛亚观念。但是，彼得的事业在警察机关的专制制度和神圣的王国之间划了一道鸿沟。在俄罗斯社会最高领导层和保持着旧的宗教信仰和希望的人民群众之间产生了断裂。西方带给 19 世纪出色的俄罗斯文化的影响，对人民来说并不是有利的。与人民完全离异的贵族的力量得到复兴和增强，贵族—地主的生活方式是人民所难于理解的。正是在彼得时代的叶卡捷琳娜二世执政时期，人民终于落到农奴制的权力统治之下。全部彼得大帝时期俄罗斯的历史就是西方与东方在俄罗斯灵魂中斗争的历史。彼得的俄罗斯帝国没有实现统一，也没有形成自己统一的风格，但是它为异乎寻常的进程提供了可能。现在历史学家承认，17 世纪已经是分裂的世纪，是西方教育的开端，是批判时代的开端。但从彼得大帝起，我们完全进入了批判时代。帝国不是有机的，它加给俄罗斯生活以沉重的压抑。从彼得改革走向二元化，这是对俄罗斯和俄罗斯人民的命运来

说如此具有特点的阶段，对此，西欧各民族是不了解的。如果说在莫斯科王国时俄罗斯人民中已经产生了对宗教的怀疑，那么这种怀
19 疑在彼得帝国时代则得到了相当大的加强。不过，那种认为彼得大帝按德国路德派的样式创造了一个神圣的正教院以便削弱教会并使之屈从的说法，是不可信的。明确的说法是：彼得的教会改革是教会自身削弱的结果，是从文化水平较高的南方来到罗斯托夫的僧侣等级不学无术的结果，是僧侣的道德威信丧失殆尽的结果，圣者季米特里·罗斯托夫斯基（Дмитрий Ростовский）在基辅受到的是与以前完全不同的教育，他向粗野、无知和野蛮宣战。彼得大帝是在可怕的黑暗中，在蒙昧主义的环境中进行工作和开始改革的，他被背信者所包围。能否把不公正完全归罪于彼得，还值得研究，但是彼得的强制性使人民的精神受到了创伤。产生了这样的奇谈：彼得是反基督者。我们看到，由于彼得改革事业而形成的知识分子，适应了彼得的多面性，适应了彼得之面向西方，进而排斥帝国的特点。

在18世纪的俄罗斯，西方文化表面上是老爷们所采用与模仿的东西，具有独立自主精神的思想还没有萌生。起初法兰西的影响在我们这里占有优势，我们所通晓的是比较肤浅的教育哲学。18世纪的俄国贵族所掌握的是呈现为不大高明的、过火的伏尔泰主义的西方文化。这个伏尔泰主义的肤浅表层在整个19世纪一直残留在俄罗斯贵族的一部分之中，尽管这时我们这里已经出现了更具独立性和更深刻的思想流派。总的说来，18世纪的科学教育水平是很低的。上层与人民之间的鸿沟完全扩大了。我们的文明的专制制度所实行的智力监护很少能作出什么肯定的成绩，而只能阻碍自由的社会思想的萌醒。贝茨基（Бецкий）讲到，地主们声言：“不要期望哲学家是应当为我们服务的人。”人民的教育被看作是有害的和危

险的。这就像波别多诺斯采夫（Победоносцев）[1]在19世纪末和20 20
世纪初所想的一样。（其实，正如彼得大帝所说，俄罗斯全体人民都有能力从事科学及一切智力活动。）我们对伏尔泰的迷信并不能使我们自由地思考。罗蒙诺索夫是天才的学者，他预见到物理学与化学领域中19和20世纪很多的发现，他创建了物理化学学科，但是，他生活在黑暗的环境之中，他很孤独，这些都是悲剧，对于我们感兴趣的俄罗斯自我意识的历史来说，罗蒙诺索夫只具有很小的意义。俄罗斯的文学开始于讽刺作品，然而并没有贡献什么卓越的东西。

共济会是我们18世纪仅有的精神—社会运动，它的意义是巨大的。最初的共济会分会在1731至1732年就出现了，最优秀的俄罗斯人成了共济会员。最初的俄罗斯文学也与共济会有关。共济会是俄罗斯第一个自由的自我组织的社会团体，只有它不是政权从上面硬塞给人民的。共济会员诺维科夫（Новиков）是18世纪俄罗斯的主要教育活动家[2]。他们所从事的广泛的教育活动引起了政府的恐惧。叶卡捷琳娜二世起初是伏尔泰主义者，她敌视共济会的神秘主义。然而，后来叶卡捷琳娜愈益倾向反动势力，甚至变成了民族主义者，这时她对共济会的政治危险性愈加担心。共济会分会在1783年被查封。叶卡捷琳娜应当控制诺维科夫的斯拉夫主义。在回答叶卡捷琳娜的质问时，都主教普拉图（Платон）说：他“恳求上帝，使全世界的基督徒都如同诺维科夫一样”。诺维科夫关心的主要是共济会的道德方面和社会方面。诺维科夫的道德训诫的方向是为了俄罗斯思想的萌生。在俄罗斯，道德的因素永远比智力因素占

①波别多诺斯采夫（1827—1907）：俄国国务活动家、法律专家，1880—1905年任正教院总监，在亚历山大三世王朝颇有影响，反动势力的鼓动者。——译者注

②参阅伯哥留鲍夫：《Н. И. 诺维科夫和他的时代》。

优势。对于诺维科夫来说，共济会是“伏尔泰主义与宗教的十字路口”的产物。在18世纪的共济会分会中，由于躲过了启蒙学派的理
21 性主义和唯物主义的特殊统治，唯灵论得以保存下来。神秘主义的共济会是敌视启蒙主义哲学和百科全书派的。诺维科夫对狄德罗抱着十分怀疑的态度，他不仅出版西方神秘主义者和基督教神智学者的著作，而且出版教父们的著作。

俄罗斯的共济会员寻找真正的基督教，人们感动地看到，俄罗斯的共济会员任何时候都希望检验：在共济会里没有什么和基督教、斯拉夫主义相敌对的东西。诺维科夫自己认为，共济会也就是基督教。他接近英国的共济会。对他来说，迷恋炼金术和法术，将科学神秘化是极为错误的。对削弱精神性的官方教会的不满，是俄罗斯产生神秘的共济会的原因之一，对可见的殿堂不满足，他们期望构造不可见的殿堂。在我们这里，共济会是建立内在的教会的一种努力，它把可见的教会看作是一种过渡状态。在共济会里产生了俄罗斯文化的灵魂的样式，共济会提供了禁欲主义的精神教程，共济会培养了个人的道德理想。当然，东正教对于俄罗斯人民的灵魂有着更加深远的影响，但是在共济会中形成了彼得大帝时代的文化精神，而且这种精神是与专制政权以及蒙昧主义相对立的。共济会的影响为30年代哲学思想的产生作了准备，尽管共济会本身并不是真正的哲学思维。精神的醒悟产生于共济会的氛围之中，应当记住诺维科夫、施瓦茨（Шварц）、洛普辛（И. Лопухин）、加马列依（И. Гамалеи）的名字。最具哲学思维的共济会员是施瓦茨，他是，或者可能是俄罗斯第一位研究哲学的人，在18世纪有一个未受到注意的乌克兰哲学—神智学家斯科沃罗达（Сковорода），这是一个卓越的人，人民的智者，但是他对于我们19世纪的思想过程没有发生直接的影响。施瓦茨受过哲学的教育，他与诺维科夫之不同之

处在于，他对通灵术的科学感兴趣，并且自认为是蔷薇十字会员①。俄罗斯的共济会员非常疏远魏斯高特（Вейсгаупт）的极端依 22
留米那特派。叶卡捷琳娜完全弄错了，或者可能是故意地将马丁派神秘教徒与依留米那特主义者混为一谈，实际上，俄罗斯共济会员的很大部分是保皇党，是法国革命的反对者。但是，社会不公使共济会员感到痛苦，他们期望较大的社会平等。诺维科夫从福音书中而不是从自然权利说中引出平等的思想。曾经受过百科全书派的影响并且翻译过霍尔巴赫作品的洛普辛烧掉了自己的译著，他寻找纯真的精神上的基督教，并且写出了关于内在的教会的书。在接受了西方思想移植物的 18 世纪俄罗斯思想界，出现了圣马丹和伏尔泰的斗争。18 世纪末圣马丹在我们这里有着巨大的影响，最早在共济会出版物上被介绍过来。在共济会的出版物上发表作品的伯麦（Я. Беме）也被当作一个很大的权威来引用。有意思的是，在 19 世纪初，当我国的文化阶层以及人民中存在神秘主义运动时，伯麦的作品深入到人民中间，他甚至被称作“像父亲一样的神圣的雅科夫·伯麦”。伯麦的英国继承者彼切让也被我们介绍过来。对于较次要的西方神智学形态的神秘主义者，我们翻译了谢林和埃卡特高津的著作，这些著作受到了普遍的欢迎。18 世纪共济会史上的悲剧性时刻是诺维科夫的被捕以及他的印刷所的被查封。诺维科夫被判 15 年监禁，在施吕瑟尔堡②服刑。当他从服刑处出来时完全成了一个被折磨坏了的人。从诺维科夫和拉吉舍夫（Радищев）之受迫害开始了俄罗斯知识分子的殉难史。关于亚历山大一世的神秘主义时期和共济会的作用需要另外单独地谈谈。

19 世纪初，亚历山大时期是俄罗斯历史上彼得时期中最有意思

①蔷薇十字会：17 至 18 世纪德国、俄国、荷兰等国的一个秘密的共济会。——译者注

②施吕瑟尔堡：彼得要塞的旧称。——译者注

的阶段之一。这是神秘思潮的时代，共济会的时代，基督教的国际化教会时代，圣经公社的时代，神圣同盟和神圣政治梦想的时代，国内战争的时代，十二月党人、普希金以及俄罗斯诗歌发展的时
23 代，这也是俄罗斯的大学时代，这些大学对于19世纪俄罗斯的精神文化有着确定的意义。①在这样的时代里形成了19世纪俄罗斯的灵魂，形成了俄罗斯的易于激动的生命。俄罗斯沙皇自身的形象也是很有意思的。亚历山大一世可以被称为在位的知识分子，他的形象是复杂的，二重化的，兼有矛盾内容的，在精神上好激动同时又很胆怯。亚历山大一世与共济会有着联系，他像那些共济会员一样，在寻找真正的和全能的基督教。亚历山大一世处在科留德涅尔公爵夫人的影响之下，偏爱公谊会教徒②，赞同国际化宗教形式的神秘主义。他没有深厚的斯拉夫主义根基。他在年轻的时候受过与斯拉夫主义相反的教育，仇视奴隶制，同情共和国和法国大革命。拉阿尔普（Лагарп）③对他进行教育，并引导他向往自由。亚历山大一世的内心悲剧在于，他知道他疯狂的父亲即将杀人而他无法制止。这样，就出现了关于他成为云游派教徒的传说，这是非常俄罗斯化又非常逼真的传说。亚历山大一世在位的前一半时间的特点是爱好自由和致力于改革。但是专制制度的帝王在这个时期已经不能信守不渝地实现自己青年时代的意图，这在心理状态上是不可能的。专制的本能、在自由运动面前的恐惧，使亚历山大把俄罗斯交给阿拉克切耶夫（Аракчеев）④，实行既可怕又疯狂的军警暴虐统治。浪漫时

---

①见佩平：《亚历山大统治下的宗教运动》；他的另一本书：《18世纪和19世纪前25年的俄国共济会》；另见弗洛罗夫斯基：《俄罗斯神学的道路》。

②公谊会：基督教新教宗派之一，主要分布于美、英等国。——译者注

③拉阿尔普（1754—1838）：瑞士政治活动家、启蒙思想的拥护者。1784至1795年间为未来的俄国皇帝亚历山大一世的老师。——译者注

④阿拉克切耶夫：19世纪俄国亚历山大时代陆军大臣。——译者注

代的俄国皇帝是神圣同盟的鼓舞者，他认为，神圣同盟应当是在基督教全能主义基础上各民族的联盟。这是社会基督教的设想。但是，这个理想并没有实现，在实践上梅特涅（Метерних）的更加现实的政策胜利了。由于实行这种政策，他把民族的联盟变成了反对人民的大公们的联盟。神圣同盟成了反动力量。亚历山大一世的统治导致了十二月党人的起义。在这个时代，可恶的蒙昧主义者鲁尼奇（Рунич）和马格尼茨基（Магницкий）成为神秘的唯心主义者是 24
注定要出现的事情。同样，“黑帮的”东正教的代表、修士大司祭福季（Фотий）和宗教事务大臣把赫尔岑看作革命者，也是注定要出现的。更加纯粹的现象是洛布金（Лобзин）和他的《锡安的信使》。当惊慌的反动分子向亚历山大一世指出共济会分会的危险性以及部分近卫军的解放意图时，他被迫表示：他完全感觉到了，并且是完全有准备的。从亚历山大时期开始，由于基督教的国际化，由于“圣经公社”，由于神秘主义情绪，菲拉列特（Филарет）成为总主教。他很有才华，但是他的作用却是双重的。

亚历山大一世时期的神秘主义运动具有两重性。一方面，在共济会的神秘主义分会里，虽然或多或少涂上了神秘色彩，但是它却培育了十二月党人。另一方面，神秘主义运动贯穿着蒙昧主义性质。圣经公社本身就是二重性的，这种双重性体现在戈利岑（Голицын）公爵的形象中。圣经公社是政府从上面强加的。它接受神秘主义的国际化基督教的命令。甚至连捍卫东正教会的书也被禁止。但是，当脱离了政治机关的命令时，公社便突然地发生了变化，并且开始说那些人（如马格尼茨基）所需要的话。实际上精神运动和解放运动只在很小的团体中进行。十二月党是由少数人组成的，无论在上层贵族与官吏集团中，无论在信仰被宗教神圣化的沙皇专制政权的广大群众中，它都没有根基。他们必然遭到失败。恰

茨基（Чацкий）是十二月党人的典型，在他周围的是感叹共济会员之悲惨处境的法穆索夫（Фамусов），以及莫恰林（Молчалин）。对于俄罗斯贵族来说，特殊的荣誉是：它在自己的上层创造了十二月
25 党人运动——俄罗斯第一次解放运动。这个运动开始了革命的世纪。19 世纪将成为革命的世纪。当时最有文化的俄罗斯近卫军的最高阶层表现了大公无私精神，富裕的地主和近卫军军官不能容忍农奴和士兵的艰难地位。12 年后俄罗斯军队在国外的状态，对于说明这次运动的发生有着巨大的意义。很多十二月党人死于战争，甚至成了保皇党，虽然他们是君主专制的反对者。他们是俄罗斯贵族中最有文化的阶层。在十二月党人起义的各军中加入了俄罗斯贵族的名字。某些历史学家指出，20 年代的人们（恰恰是指十二月党人运动的参加者）比 30 年代的人们受到更多的锻炼，而较少那种多愁善感。十二月党人这一代比起后代来，具有更多的整体性和明朗性，而较少不安、惊慌和激动。这个现象，局部地可以这样解释：十二月党人是战士，参加了战争，摆在他们面前的是国内战争中值得肯定的事实。对于后一代来说，社会活动实践的可能性已经没有了，他们面对的是尼古拉一世残酷镇压十二月党人起义的恐怖。亚历山大一世时期和尼古拉一世时期的环境有着巨大的差别。俄罗斯精神是在亚历山大时期培养起来的。然而创造性思维在尼古拉一世时期已经苏醒，这种创造性思维是政治压迫与政治黑暗的反面，是与之极为对立的。俄罗斯思想在黑暗中闪光。在俄罗斯最初从文化上获得解放的人是共济会员和十二月党人，但是他们尚不是善于独立思考的人。19 世纪初俄罗斯贵族的文化阶层的特点是文雅和高尚，十二月党人是通过共济会前进的。彼斯捷尔（Пестель）是共济会员，屠格涅夫（Н. Тургенев）是共济会员，他甚至参加了魏斯高特的派别，即共济会的最左翼。然而，共济会并不能使十二月党

人满足，共济会过于保守，共济会员须听命于政府。共济会既不要求消灭农奴制的权力，也不要求仁慈。除了共济会分会之外， 26
俄罗斯还隐藏着秘密的会社，它们在准备进行政治变革。第一批秘密会社是"拯救联盟"、"美德联盟"、"幸福联盟"。[①]这里我们发现了拉吉舍夫的影响，也发现了雷利叶夫的诗篇的影响。他们参加了法国革命和希腊起义。不过，十二月党人并没有完全统一的思想，他们有各种不同的观点，包括比较温和的和比较激进的。彼斯捷尔和南方公社是十二月党人的左的、激进的一翼。彼斯捷尔是共和国专政的拥护者，而当时的北方公社则反对专政。可以把彼斯捷尔看作第一个俄国的社会主义者，当然他的社会主义是农业社会主义，他是俄罗斯知识分子革命运动的先驱，德斯杜特·德·特拉西（Дестютде Траси）[②]的《思想家》给了彼斯捷尔以影响，卢宁（Лунин）本人则认识圣西门。但是，俄罗斯区别于西方的特点是，我们过去没有，将来也不会有具有重大意义和重大影响的资产阶级思想体系。19 世纪俄罗斯思想深具社会色彩，十二月党人的失败导致 30 和 40 年代的抽象唯心主义。俄罗斯人由于不可能进行活动而备受折磨，俄罗斯的浪漫主义是在重要的阶段中这种主动思想与活动之不可能的结果，兴奋的感情发展起来了。出现了陀思妥耶夫斯基热，后来用席勒的名字来代表崇高和美丽，彼斯捷尔的不幸失败却使美好的、充满幻想的青年斯坦克维奇（Станкевич）[③]得以出现。30 年代的青年的孤独状态将比十二月

①见谢梅夫斯基：《十二月党人的政治与社会思想》。

②德斯杜特·德·特拉西（1754—1836）：法国哲学家和经济学家。曾受孔狄亚克和卡巴尼斯的影响。——译者注

③斯坦克维奇（1813—1840）：俄国社会活动家、诗人，把教育看作是历史进步的主要力量，认为宣传人道主义思想是俄国知识分子的根本任务，1831 年组织文学哲学小组，1837 年流亡国外。——译者注

党人那一代青年的孤独状态更加悲惨，它将导致忧郁症。[1]共济会和
十二月党人为19世纪俄罗斯知识分子的出现作了准备，这些知识分
子对西方的了解并不够，他们把那些称作知识的东西都混合起来。
不过，就共济会员和十二月党人自身来说，他们并非典型的知识分
27 子，他们身上仅仅具有预示知识分子现象的某些特点。19世纪前30
年俄罗斯创造性天才的最伟大的体现者、俄罗斯语言和俄罗斯文学
的创造者普希金，也还不是知识分子。由这一世纪所决定的、普希
金最惊人的特点是他的全才和他对全人类的同情心。没有普希金就
不可能有陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰。但是，在普希金的作品里有
某种文艺复兴的东西，而19世纪全部伟大的俄罗斯文学则并不与其
相似，它们从精神上来说完全不是文艺复兴式的。在我们这里，只
是在亚历山大一世和19世纪初才具有文艺复兴的因素，19世纪伟
大的俄罗斯作家进行创作不是由于令人喜悦的创造力的过剩，而是
由于渴望拯救人民、人类和全世界，由于对不公正与人的奴隶地位
的忧伤与痛苦。当所有的俄罗斯作家都自觉地背叛了基督教时，俄
罗斯文学的主题将是关于基督教的。惟一的文艺复兴型的俄罗斯作
家普希金证明：具有重大意义的使命的全体人民是宇宙的目的；人
民自身就潜在地包含着一切。对于德国人民来说，歌德就是这样看
的。普希金非常优美的诗篇提出了十分深刻的命题，首先是关于创
造性问题。当时，另外很多人（如果戈理、托尔斯泰等人）对创造
性持怀疑态度，而普希金则承认人的创造性，承认创作自由。但
是，俄罗斯的主旋律将不是现代文化的创造，而是更好的生活的创
28 造。俄罗斯文学将带有比世界全部文学更多的道德特点和潜在的宗
教特点。道德是莱蒙托夫（Лермонтов）的重要主题，他的诗作已

①参阅格尔申宗：《年轻的俄罗斯史》。

经不是文艺复兴式的。普希金是自由的讴歌者，然而他的自由比俄罗斯知识分子所希图的自由更加深刻，更加独立于时代的政治仇恨。莱蒙托夫力图实现自由，不过，他所希图的自由有大的内伤，是二重化的。尽管他以自己的形式反抗上帝，但他可能是俄罗斯诗人中最具宗教色彩的。俄罗斯基督教问题领域里，最有意思的事情是：在亚历山大时期同时生活着最伟大的俄罗斯诗人普希金和最伟大的俄罗斯圣徒谢拉菲姆·萨罗夫斯基（Серафим Саровский），而且他们相互之间无论何时也不会倾听对方的声音。这是天才和圣徒之间的关系问题，是创造与拯救之间的关系问题，古老的基督教意识是无法解决这个问题的。[1]

3

俄罗斯的知识分子是完全特殊的、只存在于俄罗斯的精神和社会之中的构成物。知识分子不是一个社会阶级，它的存在给马克思主义的解释制造了困难。知识分子是一个不切实际的阶级，这个阶级的人们整个地迷恋于理想，并准备为了自己的理想去坐牢、服苦役以至被处死。知识分子在我们这里不可能生活在现在，他们是生活于未来，有时则生活于过去。在君主专制和农奴制政权之下，他们的政治积极性不可能发挥，由之导致信奉最极端的社会学说。知识分子是俄罗斯现象，它具有俄罗斯的特点，但它感到自己没有根基。无根基性可能是俄罗斯的民族特点。如果认为只有对保守的、受原来社会影响很深的原则信守不渝才是民族性的话，那是不对的。革命性也可能是民族性。知识分子感到自由受到历史的重压，他们对这种历史重负发难。应当明白，

①这是我的著作《创造的涵义，人的辩解经验》的中心问题。在这本书中我援引了普希金和谢拉菲姆·萨罗夫斯基的例子。

俄罗斯意识与俄罗斯思想的苏醒是反对俄罗斯帝国的起义。这不
仅对于西欧派是对的，而且对于斯拉夫派也是对的。俄罗斯的知
识分子对于思想的兴趣特殊地浓厚，俄罗斯是那样地倾慕黑格
尔、谢林、圣西门、傅立叶、费尔巴哈、马克思，这些思想家即
使在自己的祖国任何时候也没有得到这种殊荣。俄罗斯人不是怀
29 疑主义者，他们是教条主义者。在他们那里，一切都带有宗教性
质，他们不太懂得相对的东西。达尔文主义在西方是生物学命
题，而在俄罗斯知识分子这里则获得了教条的性质，仿佛它讲的
是关于拯救永恒的生命问题。唯物主义是宗教信仰的结果，它的
反对者则把它说成是人民解放的仇敌。在俄罗斯，一切按照正统
还是异端来进行评价。对黑格尔的倾慕带有宗教迷恋的性质，甚
至希望从黑格尔哲学中解决东正教会的命运。人们相信，傅立叶
的“法朗吉”已经接近于上帝的王国，年轻人好用谢林自然哲学
的术语去解释事物，对黑格尔和毕希纳的倾慕也体现了这种特
点。陀思妥耶夫斯基尤其关心俄国知识分子的命运，他称他们为
俄罗斯历史上彼得时代的漂泊者。他要揭示这种漂泊的思想基
础。分裂、背弃信念、漂泊、与现实不调和、志在未来、向往更
好的、更加公道的生活——这是知识分子的特点。恰茨基的孤
独、奥涅金和佩乔林的无根，都是知识分子现象的预兆表现。知
识分子的队伍是从不同的社会阶层集合组成的，开始时贵族占有
优势，后来则是平民知识分子居多。多余的人、忏悔的贵族以及
后来的积极革命者——这就是实际存在的知识分子的不同成分。
在30年代我们这里发现了摆脱无法忍受的现实的出路。这同时是
由思想所唤起的。它被弗洛罗夫斯基（Флоровский）[①]不准确地称

---

①弗洛罗夫斯基（1884—1968）：俄国历史学家、斯拉夫主义者。——译者注

作历史“教育”、乌托邦、虚无主义、革命的出路。它自身同样是
历史性的。历史不仅是传统，不仅是捍卫。看来无根据的事物有着
自己的基础，革命是历史的运动。当 19 世纪后半叶俄罗斯终于形
成了知识分子左翼时，它便获得了类似宗教僧团的性质。在那里表
现出俄罗斯精神的深刻的东正教基础：远离充满恶的世界、禁欲主 30
义、勇于牺牲和忍受苦难。它用其他世界无法忍受为自己辩护，并
将自身与其他世界严格分开。它在心理上不是完整的而是分裂的文
化遗产，只是因此它才能在受迫害的情况下保存下来。在整个 19
世纪它都与帝国、与国家政权处于尖锐的冲突之中。在这种冲突中
知识分子是有力量的。这就是俄罗斯前途中的辩证因素。在帝国中
孕育的、追求威力与暴虐的俄罗斯思想已经产生了变化。

俄罗斯知识分子的始祖是拉吉舍夫，他预见到并且规定了俄罗斯知识分子的基本特点。当他在《从彼得堡到莫斯科的旅行》中说“看看我的周围——我的灵魂由于人类的苦难而受伤”时，俄罗斯的知识分子便诞生了。拉吉舍夫是 18 世纪俄罗斯最卓越的人物。当然，在他身上可以发现卢梭及其自然权利学说的影响。他的卓越之处不在于独创的新颖思想，而在于自己新颖的感受，在于他对实现正义、公道和自由的努力。他被农奴制政权的不公正深深地伤害了，他是农奴制政权的第一个揭发者，他是第一批民粹主义者之一。他的智慧大大超越他周围的人们。他承认良心的至高无上，他说：“如果法律，或者帝王，或者任何地上的某种政权强迫你屈服于不正义，强迫你违背自己的良心，你要成为不屈不挠的。无论凌辱，无论痛苦，无论苦难，甚至死亡本身，都不会令你害怕。”拉吉舍夫非常同情法国革命，但是他对法国革命紧张时期之缺乏思想与出版自由也提出抗议。他宣扬需求的自我节制，号召安慰穷人。可以把拉吉舍夫看作俄罗斯知识分子中激进的革命路线的始祖。他所

看重的主要不是国家的利益，而是人民的利益。他的命运预告了革
命知识分子的命运：被处以死刑，后代之以流放西伯利亚十年。实
31 际上，俄国知识分子的敏感与多情是罕见的。俄罗斯思想将要经常
充满改观现实的内容，认识将与变化结合在一起。俄罗斯人不仅在自己的创造热情中写出完美的作品，而且在这种热情中进行完美的生活。甚至连俄罗斯的浪漫主义追求的也不是脱离现实，而是更美好的现实。俄罗斯人在西方思想中所寻找的首先是改变和克服现有的丑陋现实的力量，首先寻找的是摆脱现实的出路。他们在法国的哲学思想和法国的社会思想中寻找这种力量。普希金在阅读《死魂灵》时感叹道："上帝就像我们俄罗斯一样忧伤。"这是整个19世纪所有知识分子的叹息。俄罗斯的知识分子企图摆脱无法忍受的俄罗斯现实，实现理想的实在。这种理想的实在或者是彼得一世以前的俄罗斯，或者是西方，或者是未来的革命。俄罗斯的充满激情的革命性是由现实的不可忍受、不公道和畸形所决定的。在这种情况下，政治形式自身的意义将要重新评价。知识分子在帝国与人民之间处于悲剧的地位。他以人民的名义反对帝国。19世纪的俄罗斯是一个巨大的庄稼汉的王国，它被农奴制政权所束缚。这里存在着以专制君主沙皇为首的政权，它的统治不仅依赖着军事力量，而且依赖着人民的宗教信仰。这里存在着庞大的官僚机构，它像一堵墙把沙皇与人民隔开。这里存在着不大的文化阶层，它会轻易地被分裂和压抑。这里存在着农奴制的贵族阶层，它的一般成员是很没有教养而又刚愎自用的。知识分子受到两种力量的压迫：沙皇政权的力量和人民自发的力量。后者对知识分子来说是一种隐秘的力量，知识分子自身与人民是截然不同的，它感到自己有负于人民，它希望
为人民服务。"知识分子与人民"这一命题纯然是俄罗斯的命题，
32 西方很难理解。在世纪的后半叶，进行革命的建设的知识分子，引

导着几乎是英雄的生活，他们可怕地搞乱了自己的思想，使自己的思想脱离了人的多方面的创造性生活，这种扭曲使它的思想更加贫乏。这时人民沉默着，他们等待着能够讲自己的话的时刻。当这个时刻来临时，人民实际上从革命（这个革命几乎酝酿了整个世纪）方面排挤知识分子。

思考哲理是俄罗斯民族的特点。俄国有无数的男人喜欢提出哲学性质的问题：关于生活的意义，关于上帝，关于永恒的生命，关于恶与非正义，关于如何实现上帝之国。为自己时代的自然科学兴奋不已的沙波夫特别强调指出，对我们的人民来说，现实性而非人道主义是思维所固有的。如果我们不发展自然科学，那么结果便是东正教的复兴。在沙波夫看来，由于过去俄罗斯民族的现实主义气质，所以实用的、机械的自然科学，在我们这里占据了优势。俄罗斯人的确具有现实主义的气质，具有很大的技术发明的能力，但是这完全是与他们的精神探索以及喜爱对生活进行哲学思考的特点结合在一起的。在任何情况下，沙波夫的意见都是很片面的，这种片面性或多或少与这种情况有关，即与西方不同，在俄罗斯，古典主义的教育成为一种反动的力量。沙波夫自己与哲学离得很远。在俄罗斯，哲学的命运是痛苦和悲惨的。哲学经常受到迫害，哲学经常遭受怀疑，它主要在思想的研究院里为自己找寻避难所。哥卢宾斯基（Голубинский）、库法里亚夫采夫（Кудрявцев）、尤里凯维奇（Юркевич）完全有资格代表哲学，然而，惟一可能的哲学传统在俄罗斯的东正教中产生了断裂，以至出现了这样滑稽可笑的事情：唯理论者和启蒙学者沃尔夫竟被认作最适合于东正教哲学的。令人吃惊的是，哲学是被怀疑的，起初被右派从俄国的蒙昧主义出发进行迫害，后来左派则怀疑它的唯灵论与唯心论，被看成是反动的。谢 33
林学派哲学家沙多（Шадо）被赶出俄罗斯。在尼古拉时期，一段时

间里任命不学无术的将军为哲学教授。蒙昧主义尖锐地责难哲学唯心主义。最后，在1850年国民教育大臣希林斯基—希赫马托夫（Ширинский-Шихматов）公爵完全禁止在大学中讲授哲学。可笑的是，他认为自然科学是没有危险的。60年代，虚无主义者从另一个极端攻击哲学，把它看作脱离现实事业和脱离民族利益的形而上学。在苏维埃时期，共产主义者压制除了辩证唯物主义以外的所有哲学。实际上，俄罗斯虚无主义的主题和俄国共产主义的主题是同一个主题，指出下面这点是非常重要的，即俄罗斯思维是倾向极权主义学说和极权主义世界观的，只有这类学说在我们这里能够有所成就。这里体现出俄罗斯民族的宗教气质。俄罗斯的知识分子经常企图自己制定极权主义的、整体性的世界观，这种世界观将把真正的真理和真正的正义结合在一起。通过极权主义思想，俄国知识分子探索现代生活，而不仅探索现代的哲学、科学和艺术著作。根据这种极权主义的特点甚至可以规定知识分子的属性。很多著名的有学问的专家如罗巴切夫斯基或者门捷列夫都不能在准确的意义上归属于知识分子，相反，很多在知识分子的著作中并不著称的作者倒应归属于知识分子。在18世纪和19世纪初我们这里没有真正的哲学，哲学处于幼稚状态。①认真地说，俄罗斯还会在长时期出现不了
34 哲学文化，而将只会有一批思想家。我们看到，我们的哲学首先将是历史哲学，而且要赋予历史命题以极权主义性质。俄国真正的哲学思维的激情将在法国哲学的影响下产生。

康德、费希特、谢林、黑格尔等人的德国唯心主义对于俄罗斯思想具有决定性的意义。俄罗斯的创造性思维起初是在德国唯心主义和浪漫主义氛围中初露衷曲。德国在俄罗斯的影响的二重性是令

①参阅Г. 施佩特：《俄国哲学发展纲要》。

人吃惊的。德国人对俄罗斯国家制度的渗透是不可避免的和有害的。然而，德国哲学和德国精神文化的影响在更高的水平上是富有成效的。我们的第一批哲学家都是谢林的追随者，他们迷恋他的自然哲学和美学。巴甫洛夫（M. Павлов）、达维多夫（И. Давыдов）、加利奇（Галнч）、别林斯基（Веллинский）都是谢林学派哲学家。最令人感兴趣和最典型的俄国浪漫主义者则是奥多耶夫斯基（В. Ф. Одоевский）公爵。[1]俄国人前去听谢林讲课，谢林很喜欢俄国人，并且信仰俄罗斯的弥赛亚说。有意思的是，谢林是从奥多耶夫斯基那里知道圣马丹和帕尔塔得（Партадж）的。谢林很了解恰达耶夫（Чаадаев）[2]并给予很高的评价。舍维廖夫发现了和俄罗斯思想非常相近的德国人巴德尔[3]，并在俄国宣传他的思想。1823 年俄国出现了哲学爱好者会社，这是哲学交往的最初尝试。在十二月党人起义后，会社被封闭了。对于哲学爱好者来说，哲学是高于宗教的。奥多耶夫斯基在小说中使哲学爱好者的思想通俗化。哲学爱好者所追求的前途不是政治自由，而是精神自由。在我们这里，谢林的学说并不是创造性的思想，独立的哲学也还没有出生。比较有成效的是 20 世纪初谢林对俄罗斯的宗教哲学的影响。创造性地实现谢林学说（还有黑格尔学说），不是由原来意义上的谢林学派哲学家完成的，而是由斯拉夫主义者完成的。30年代，

①见施佩特：《俄国哲学发展纲要》；萨库林：《俄国唯心主义史选编·奥多耶夫斯基公爵》。奥多耶夫斯基：俄国作家、音乐评论家、俄罗斯古典音乐学创始人之一、音乐协会会长。著有小说及哲学谈话集，具有浪漫主义和哲学幻想的特点。——译者注

②恰达耶夫（1794—1856）：俄国宗教哲学家。曾参加 1812 年卫国战争，1821 年加入十二月党人北方协会。在《哲学书简》中对俄国历史持批判态度。由于发表此信，《望远镜》杂志被封，他被宣布为狂人。他在《狂人的辩护》中表达了对俄国未来的信心。——译者注

③巴德尔（1765—1841）：德国的哲学家、医生、采矿专家，慕尼黑大学哲学和神学教授，他以反动的浪漫主义精神发展了神智学体系，其中贯穿着这样的观点：人的存在和人类历史完全依赖于神的存在，因此知识完全依赖于信仰。——译者注

35 俄罗斯也出现了社会神秘主义热，但这已经不是在德国人的影响下，而主要是在法国人拉门奈[1]的影响下产生的。整个 19 世纪将贯穿着对于自由与社会正义的向往。俄罗斯的哲学思想中将是宗教的、道德的和社会的因素占优势。有两种占优势的、能在人民生活中成为动力的神话：关于起源的神话和关于终结的神话。在俄国占优势的是第二种，即关于世界末日论的神话。它可能决定 19 世纪俄罗斯的主旋律：热烈地渴望进步、渴望革命、渴望世界文明的最新成果、渴望社会主义，同时在意识上却又是深深的和极端的空虚、变态，世界进步、革命、文明等等全部成果被庸俗化和变得毫无生气。我用神圣的亚历山大·涅夫斯基（Александра Невский）的一句话来结束这个历史的绪言："不是由于上帝，而是由于真理。"这句话可以看作是俄罗斯及俄罗斯人民的特点。然而，俄罗斯民族的悲剧在于，俄国的政权并不忠实于这句话。

①拉门奈（1782—1854），法国政论家、宗教哲学家、基督教社会主义创始人之一，从基督教社会主义立场出发抨击资本主义。——译者注

第二章 36

历史哲学问题的中心意义。东方与西方。俄罗斯与欧洲。恰达耶夫。斯拉夫主义和西欧主义。俄罗斯意识的两重性。俄罗斯的普济主义。国家与人民。俄罗斯的历史哲学。霍米亚科夫、Ив·基列耶夫斯基、K.阿克萨科夫、赫尔岑、H.丹尼列夫斯基、Вл.索洛维约夫。民粹主义、民族主义和弥赛亚说。

1

俄罗斯独特的思想在历史问题上苏醒了。它深深地沉思着特涅列奇（Творец）曾经力求解答的问题，即俄罗斯是什么，俄罗斯的命运如何。俄罗斯人很早就具有一种感觉——比意识更敏锐的感觉——这就是：俄罗斯有着特殊的使命，俄罗斯民族是特殊的民族。如同欧洲的民族一样，弥赛亚说也是俄罗斯民族所固有的。那么，俄罗斯能否开辟自己特殊的道路，而不再重复欧洲历史的所有阶段呢？整个19世纪以至20世纪我们都将争论：俄罗斯的道路是怎样的？它是否可能简单重演西欧的道路？我们在历史学上的思

考，将渗透着对于俄罗斯的过去，特别是现在的浓重的悲观主义气氛，也将贯穿着对于未来的乐观主义信念和期望。恰达耶夫的历史哲学就是如此。在1829年致Ек．Дм．潘科夫的著名哲学通信（刊载于《望远镜》杂志）中阐述了他的历史哲学思想。这是俄罗斯独立的创新的思想萌芽。这种萌芽的成果很有意义。尼古拉一世政府对这种思想萌芽的回答是：宣布恰达耶夫发疯了，让医生每周去给
37 他看病；禁止他写作，命令他沉默。但他又写了《狂人的辩护》这篇十分出色的作品。俄罗斯思想史具有非正规性的特点，它的第一位历史哲学家是近卫骠骑兵军官，它的第一位具有独创性的神学家霍米亚科夫是近卫骑兵团军官。普希金这样描述恰达耶夫："他在罗马至多是布鲁图[①]，在雅典他是伯里克利，在我们这里则是一名近卫军官。"普希金还说："他永远是个哲人，有时则是空想家。但对轻浮的芸芸众生来说，他又是冷静的观察者。"赫尔岑讲到恰达耶夫的哲学通信时赞扬说："它如同在黑夜里响起的枪声。"我们的全部历史哲学都将回答恰达耶夫的信中所提出的问题。格尔申宗（Гершензон）[②]说恰达耶夫是"成为神秘主义者的十二月党人"。[③]恰达耶夫特别感兴趣的，不是个人，而是社会。他坚决主张基督教的历史性。他追求尘世的上帝之国。他将这些思想传授给索洛维约夫（Вл．Соловьев），他对后者具有无可怀疑的影响。

说恰达耶夫变成了康德主义者，这是错误的；说索洛维约夫变成了康德主义者，也是不准确的。但是，康德学说及其在历史上的积极影响使恰达耶夫印象极为深刻，甚至为之折服。他认为东正教

①布鲁图（约公元前84—前43）：古罗马恺撒的部将之一，曾参与公元前44年反恺撒的阴谋活动。——译者注

②格尔申宗（1869—1925）：俄国文学史家和社会思想史家、唯心主义者。——译者注

③参阅M．格尔申宗：《П．恰达耶夫》。

过于消极而且是非历史的。毫无疑问，德·梅斯特尔[1]和博纳德[2]的神权政治思想，以及谢林的哲学思想，都对恰达耶夫产生了某些影响。对于西欧来说，这些思想是保守的。而对于俄罗斯来说，这些思想则表现为革命的。不过，恰达耶夫是个独立的思想家，他不是重复西方的思想，而是创造性地改造了它们。恰达耶夫对俄国的失望和赫尔岑对西方的失望——这是体现19世纪俄罗斯主旋律的基本事实。30年代我们这里是社会乌托邦时代，这个时代的活动家的特点是具有某种狂热。让我们看看恰达耶夫是如何表达他对俄罗斯历史的反叛的："爱祖国——这是壮丽的事情，然而还有更壮丽的事情，那就是爱真理。""不是经过祖国，而是经过真理走上通天之路。""我并不想学会带着闭上的眼睛、崇拜的大脑、封上的嘴巴来 38
热爱祖国。""现在我首先用真理为祖国承担义务。""我热爱自己的祖国，但是要像彼得大帝那样去热爱她。"恰达耶夫带着深深的痛苦表述他关于俄国历史的思想，表述关于俄国的过去的思想，这是一个真正热爱自己祖国的人的绝望的呼声。下面是他的通信中最出色的部分："我们不是人类大家庭中的成员，我们既不属于西方，也不属于东方。我们既没有西方的传统，也没有东方的传统。当我们站在时代之外时，我们不可能被人类的世界性教育所触动。""我们是如此奇怪地在时代里运动，用我们所特有的步伐前进。过去的时刻一去不复返了，消失了。这些都是以外来的和模仿的东西为基础的文化的自然结果。我们这里完全没有内部的发展、自然的进步；我们的任何思想都被陈旧的东西排挤得无影无踪。""我们属于这样的民族：它不能成为人类大家庭的成员，它的存在仅仅是为了给世

①德·梅斯特尔（1753—1821）：法国政论家、政治活动家、宗教哲学家。19世纪上半期欧洲教权主义和君主政体运动的鼓吹者和思想家之一。——译者注

②博纳德（1754—1840）：法国政治活动家和政论家、唯心主义哲学家。——译者注

界提供某种重要的教训。”恰达耶夫为了使人震惊，提出了“俄罗斯人的‘不言症’”。他说：“如今我们在道德结构上出现了空白”，“当我们注视自己时，可以这样说：人类的普遍法则对我们是不适用的。我们在世界上是孤零零的，我们没有给世界任何东西，也没有教会世界任何东西；在人类的思想总体中我们没有贡献任何一个思想，我们没有拿出一样东西去促进人类理智的进步。甚至，由于人类理智的进步使我们遭到了惩罚，我们便曲解这种进步。”只有经过这种强烈的自我否定，才能获得俄罗斯的自我意识，这是俄罗斯思想发展中的辩证法成分。恰达耶夫在《狂人的辩护》中还提出了关于俄罗斯伟大使命的论点。

恰达耶夫认为，俄罗斯民族的力量在其历史中并不是现实的状态，而是潜在的状态。但是，当发生了反对俄罗斯历史的暴动时，他想这一命题就要翻转过来：俄罗斯民族的力量已经从潜在状态变
39 成现实状态。这是在《狂人的辩护》中论述的。在恰达耶夫看来，俄罗斯民族过去的非现实性力量，虽然在历史中它缺乏作用，但却为它之伟大未来提供了可能的保证。在这里他表述了对于19世纪全部俄罗斯思想的某些基本观念。在俄罗斯有大量的未开垦的处女地，它的落后状态提供了选择的可能性。隐蔽着的保守力量在将来会显露出来。恰达耶夫感叹道：“过去的不受我们支配，未来的又不依赖于我们。”“我们具有极大的优势，由于这种优势，我们只应当听从文明的理智和自觉的意志的声音。”“说人们每一秒钟都在为民族的命运而悲伤，这可能是夸张，但是，从这种情感的深处的确产生了彼得大帝的强劲的气质、罗蒙诺索夫的全能的智慧和普希金的优美卓绝的天才。”恰达耶夫深信俄罗斯的神秘使命，俄罗斯也可能在欧洲的精神生活中占有最高的地位。在自己的后半生中，恰达耶夫同样承认了东正教的伟大。“当人类的智慧集中于自身，深

入思索自身，封闭于自身时，它就在东方进行创造；当人类的智慧越出自身，走入外界，向各方面放射能量，与一切障碍进行搏斗时，它就在西方获得发展。”最后，恰达耶夫表达了他的期望，这些内容将成为19世纪我们所有学派的基本思想：“我深深地希望：我们将要解决社会制度的大部分问题，我们将使旧社会中产生的大部分思想走到尽头，我们将回答人类所研究的最重要的问题。”一句话，恰达耶夫洞察俄罗斯的弥赛亚思想，他将这一思想与对圣灵新时代到来的期望联系在一起。俄罗斯的期望也是有特点的，它体现了俄罗斯不稳定的中派主义。恰达耶夫是19世纪俄罗斯最著名的人物之一，他的面貌不像许多俄罗斯人那样模糊不清，从侧面看，他的面貌的轮廓是尖削的。他极富智慧和才干，但是，和其他俄罗斯人类似，他没能使自己的智慧和才干发挥出来，停留在潜在状 40
态。他几乎什么也没有写。恰达耶夫的西方主义，他的天主教同情感的特色仍然是俄罗斯现象。他是忧郁型的，他还反对俄罗斯的非定型性。他是俄国历史上彼得时期最高阶层中十分俄罗斯化的人。他追求尘世的上帝之国，期待着圣灵的新时代，这些引导他相信俄罗斯将以新的语言向世界讲话。所有这些都是俄罗斯问题的范围。当然，他所追求的历史作用并不是独特的俄罗斯特点，但这是俄罗斯其他特点的补偿现象。在恰达耶夫旁边需要补充上佩切林（Печерин）[①]的形象。佩切林是第一批俄国侨民之一。他不能忍受尼古拉时期的压迫，但是令人奇怪的是，他从自由主义，从对自由思想的热爱转入天主教，并成为天主教的僧侣。他的诗是在反对周围现实的斗争中写就的，在诗中有这样的话：

①佩切林（1807—1885）：俄国社会活动家、哲学家、诗人，具有拉门奈思想的空想社会主义者。——译者注

憎恨祖国却又对她如此甜言蜜语!!
贪婪地期待着她的灭亡。

只有俄罗斯人才能写出这样的诗句，当然，俄罗斯人也是热爱自己的祖国的。天主教僧侣的漫长生活道路没有扼杀对俄罗斯的思念，这种思念反而在增强。他在精神上忠实于祖国，但俄罗斯什么时候也没有看到他的忠诚。赫尔岑在佩切林所在的修道院约见了他，在《往事与随想》中谈到了这次会见。佩切林给赫尔岑的回信很有意义，这封信里有着真正的远见。他写道，未来的物质文明将导致对人的精神的暴虐，人的精神将无处躲藏。恰达耶夫和佩切林是我们这里的宗教上的西方派，它先于西方主义派和斯拉夫主义派而产生。不过，在这些宗教西方派中也有斯拉夫主义分子。佩切林相信，俄罗斯结合为合众国将开始历史的新的周期。西方主义者和斯拉夫主义者的争论将充满我们这一世纪的大部分时间。在莱蒙托
41 夫那里已经具有斯拉夫主义的因素，但是他所想的俄罗斯完全是未来中的俄罗斯。俄罗斯人对欧洲的怀疑是在法国革命事变的影响下产生的。①

斯拉夫主义者和西方主义者的争论是关于俄罗斯的命运和俄罗斯在世界上的使命的争论。具有历史形态的两个派别逐渐过时了，甚至可以认为是被克服了，但是问题本身却保留下来了。在20世纪它在新的形式下又被重新提出。40年代左右在各种沙龙里可能也还在进行争论，热衷于争论和擅长辩证法的霍米亚科夫与赫尔岑进行论战。关于霍米亚科夫，赫尔岑写道："作为守卫圣母的中世纪骑士，他的武装不起任何作用。"论战整夜整夜地进

①见 B. 捷尼柯夫斯基的著作:《欧洲与俄国的思想家》。

行。屠格涅夫回忆说，每当争论激烈而有人建议吃东西时，别林斯基就高声说："我们并不能解决神的存在问题，而您想要解决这个问题！"40 年代是紧张的理智生活的时代，那个时代赋予俄罗斯人许多才华。赫尔岑是这样论述当时的西方主义者和斯拉夫主义者的："我们大家都有爱，但具体说来爱与爱又不相同。"他称他们为两面的雅努斯[①]。两派都热爱自由，两派都热爱俄罗斯，但是斯拉夫主义者把她当作母亲，西方主义者则把她当作孩子。斯拉夫主义者和西方主义者的后代已经如此分散，以致不可能在一个沙龙里进行争论。车尔尼雪夫斯基尚可这样谈论斯拉夫主义者："他们是俄罗斯社会中受过最好教育的、最高雅的和最具有才干的人们。"但是他已经不能亲自与霍米亚科夫争论了。40 年代的人们属于同一种文化风格，属于那种文化贵族社会。只有别林斯基例外，他是平民知识分子。后来产生了剧烈的分化。俄罗斯的历史哲学首先要解决把俄国历史划分为两个部分的彼得改革的意义和影响问题。冲突首先在这里产生。西欧的道路，即人类进 42
步和人类文明的普遍道路，是否也是俄罗斯的历史道路，抑或俄罗斯有其特殊的道路，俄罗斯文明属于另一种类型？西方主义者完全肯定彼得的改革，认为未来的俄国将要走西方的道路。斯拉夫主义者则相信俄罗斯具有建立在东正教精神基础上的特殊文化形式。彼得大帝的改革以及彼得时期的欧化改变了俄罗斯。斯拉夫主义者则掌握了黑格尔关于民族使命的思想，黑格尔将它运用于日耳曼民族，斯拉夫主义者则将它运用于俄罗斯民族。他们还将黑格尔哲学原理运用于俄罗斯的历史。K.阿克萨科夫甚至说，俄罗斯民族特别需要理解黑格尔哲学。[②]在那个时期，黑格尔哲学

---

①雅努斯：罗马神话中的两面神，具有前后两副面孔。——译者注

②关于黑格尔哲学的作用，参阅奇热夫斯基：《黑格尔在俄国》。

的影响是如此之大，以至萨马林（Ю. Самарин）[1]说，东正教会的命运依赖于黑格尔哲学之命运。只是由于霍米亚科夫才使他相信黑格尔哲学绝不是东正教的思想。在霍米亚科夫的影响下他修正了自己的学位论文。[2]奥多耶夫斯基已经尖锐地批判了西方，揭露了西方的资产阶级性，揭露了西方在精神上的枯竭。保守的和官方的斯拉夫主义者舍维廖夫（Шевырёв）[3]批判了西方的衰颓和腐败。但是，他比较接近后来转向东方的西方思想家巴德尔。古典的斯拉夫主义者没有完全否定西方，他们也没有谈过西方的腐朽，对此他们更像一个普遍主义者。霍米亚科夫用“神圣的神奇国家”这样的话来描绘西欧。不过，他们构造了关于俄罗斯及其道路的特点的学说，并且企图说明它区别于欧洲的原因，同时，他们也想揭示西方历史的本原。斯拉夫主义者（主要是 К. 阿克萨科夫）所构造的俄罗斯历史完全流于幻想，经不住批评。斯拉夫主义者把自己的俄罗斯理想、自己关于完善制度乌托邦的思想和俄罗斯过去的
43 历史混为一谈。有意思的是，俄罗斯的历史科学主要是由西方主义者而非斯拉夫主义者奠定的。但是，西方主义者有另一类型的错误。他们把自己关于俄罗斯美好生活制度的理想和那与理想状态绝不相似的西欧混为一谈。可见，在斯拉夫主义者和西方主义者那里都有幻想的成分，他们把自己的理想和无法忍受的尼古拉时代的现实对立起来。对彼得大帝的改革的评价上，斯拉夫主义者和西方主义者的观点都是错误的。斯拉夫主义者不懂得，彼得大帝的改革对于实现俄罗斯在世界上的使命来说是不可避免的；

---

①萨马林（1819—1876）：俄国哲学家、历史学家、社会活动家、政治家、斯拉夫主义思想家。——译者注

②参阅卡留帕诺夫所著《科舍廖夫传》中的资料。

③舍维廖夫（1806—1864）：俄国评论家、文学史学家、诗人、彼得堡科学院院士。在其所办刊物《莫斯科人》上宣扬反动的“官方的人民性”理论。——译者注

他们不愿意承认，只有在彼得大帝时期的俄罗斯，思维与文学的发展才成为可能：斯拉夫主义者可以提出自己的思想；伟大的俄罗斯文学成就辉煌。西方主义者不懂得俄罗斯的特点，他们不愿意承认彼得大帝改革的毛病，看不到俄罗斯的特殊性。斯拉夫主义者是我们这里最早的民粹派，但是他们是以宗教为基础的民粹派。正像西方主义者一样，斯拉夫主义者热爱自由，然而又看不到周围现实中的自由。

斯拉夫主义者渴求有机性与整体性，他们从德国浪漫主义者那里取来了有机性思想。有机性是他们关于现代生活的理想，但是他们是在过去的历史中，在前彼得时期中，设计这种理想的有机性，而在彼得大帝时代他们无论如何都看不到这种有机性。这样，很明显，莫斯科时期的俄罗斯被斯拉夫主义者理想化了。不过，应当指出，斯拉夫主义者将莫斯科时期的俄罗斯理想化，并不是因为这个时期有他们喜爱的东西。这个时期里没有自由，没有爱情，没有高度文明。霍米亚科夫对自由有着特殊的热爱，他把自由和有机性联系在一起。但是，在莫斯科时期的俄罗斯，在哪里能找到自由呢？对于霍米亚科夫来说，教会就是自由的领地。莫斯科时期的俄罗斯的教会是否有宗教上的自由呢？斯拉夫主义者把俄罗斯的整体性和有机性与西欧的二重化和分裂对立起来。他们和西方的理性主义进行斗争，他们把这种理性主义看作是全部恶的根源，他们把这种理性主义归咎于天主教的经院哲学。西方的一切都是机械化和合理化的。整体性的精神生活是与唯理主义的分裂相对立的。德国的浪漫主义者的特点是已经进行反对西方唯理主义的斗争，谢林论述法国、英 44
国、西方对日耳曼的影响，就如同我们的斯拉夫主义者论述西方（也包括日耳曼）对俄罗斯的影响一样。不过，毕竟还是基列耶夫

斯基（Ив．Киреевский）[1]在他的著名论文《欧洲教育的性质及其和俄罗斯教育的关系》中成功地表述了俄罗斯与欧洲的不同典型特点，尽管他关于俄罗斯历史的斯拉夫主义观念是错误的。在西欧内部存在着本身的矛盾，例如宗教文化与反宗教文化的对立。但是，俄罗斯的思维方式和俄罗斯的文化完全区别于西欧，比起西方的思维重视范畴的分化与分析来看，俄罗斯思维更加注重集聚和讲究整体化。Ив．基列耶夫斯基这样表述了二者的区别和对立。在西方，一切都来源于形式化理性的胜利。唯理主义的突破好像是人类的第二次堕落（宗教意义上的）。“西方有三种因素：罗马教会、古罗马的文明和依靠暴力产生的国家机构，所有这些完全与卢梭的想法相背离。”“神学在西方带有理性抽象的特点，而在东正教这里它则保持了精神的内在完整性；在西方，它是理性力量的发展，在俄罗斯它则是向内在的、生存的东西的努力。”“一分为二和整体，抽象理性和具体理性，这是西欧教育与古俄罗斯教育的最后表现。”Ив．基列耶夫斯基这样表述他的中心哲学思想：“内在的意识对于所有的个别理性力量来说，是在灵魂深处中存在的总的集聚，把它理解为最高真理是当之无愧的。这种意识不断地提高人自身的思维方式：当它克制人的理性之自命不凡时，这种意识并没有束缚人的思维之自然的自由；相反，这种意识加强了人的理性的独特性，同时使它自愿地服从信仰。”斯拉夫主义者在历史中、社会中、文化中寻找在灵魂中已经发现的精神整体性。他
45 们希望发现在东正教的精神基础上的独特的文化形式和社会制度。K．阿克萨科夫写道：“在西方，灵魂被扼杀了，它被完善的国家形式、警察式的公用事业所代替；良心被法律所代替；内在的动机被规程所代替；甚至慈善事业也变为机械的、不自觉的事情；在西方，都只关

[1]基列耶夫斯基（1806—1856）：俄国宗教哲学家、文艺批评家、政论作家、斯拉夫主义创始人之一。他认为独特的俄国哲学的任务是按照东方的教父学说来改造“欧洲文明”。——译者注

心国家的模式。”“俄罗斯国家的基础则是自愿、自由与和平。”K.阿克萨科夫的主要思想背离了历史现实，这是令人愤怒的，这暴露了斯拉夫主义者关于俄罗斯与西方的基本思想之非历史性质。这是评价思想形式的学问，而不是评价现实的历史的学问。从斯拉夫主义者的俄罗斯历史哲学的观点来说，无法解释这样的事实：依靠人民的自由生活何以产生了军事大帝国，何以产生了过于庞大的国家？俄罗斯的生活是国家从上面建造的，而且是通过暴力途径建造的。社会集团的独创精神只有在前莫斯科时期才可以发现。斯拉夫主义者力图有机地理解历史，他们也重视民族的传统。但是他们所讲的有机性仅仅存在于他们所理想的未来，而不存在于现实的历史之中。当斯拉夫主义者说村社和村民是俄罗斯的基础时，需要这么来理解，即村社和村民对他们来说是俄罗斯生活的典范。当 Ив. 基列耶夫斯基把俄罗斯神学形式与西方的神学形式对立起来时，需要这样理解：这里说的俄罗斯神学只是一种纲要、计划。因为当时不存在任何种类的俄罗斯神学，这种神学只是从霍米亚科夫才开始的。不过，斯拉夫主义者给俄罗斯意识提出了克服思维的抽象性，转向具体性的任务，要求人们不仅用理性进行认识，而且要用感觉、意志、信仰去认识。如果说斯拉夫主义者的历史概念遭到了失败，那么，他们的这个思想还保留着力量。斯拉夫主义者并不是西欧的敌人和仇视者，他们不过是蒙昧形式的俄罗斯民族主义者。他们是文明的欧洲人，他们确信俄罗斯和俄罗斯民族的
伟大使命，相信他们发现了真理，他们力图表述这种使命的某些有机 46
特点，他们的作用与功绩就在这里。

朋友们一起谈论霍米亚科夫所写的大部头著作《世界史札记》（这是他的选集中的三卷①，这部书并没有完成，仅仅是札记和资料）

①参阅别尔嘉耶夫：《A.C. 霍米亚科夫》。

时，霍米亚科夫自我揭露说，老爷式的懒惰妨碍他写完这本书。不过，根据这本札记可以使我们回忆起霍米亚科夫的历史哲学。这种哲学完全建立在两种形态的矛盾和两种历史本原的斗争的基础上，也就是说，它为人们提供了关于俄罗斯与欧洲、东方与西方的俄罗斯基本主题。尽管霍米亚科夫的观点在历史上已经陈旧并且常常是不准确的，但他的中心思想是卓越的并保有自己的意义。他看到历史中两种本原的对立：自由与必然，精神和物质。在这里，霍米亚科夫表明，最主要的也是最宝贵的是自由。必然性、压在精神之上的物质权力，这是我们毕生要与之战斗的敌人。他在多神教中，在天主教中，在西方的唯理主义中，在黑格尔哲学中看到了这种必然性，这种站在精神之上的物质权力。他用假定的和不完全清楚的术语—— иранство 和 кушинство ——来表述被他对立起来的两种本原。иранство 是自由和精神，кушинство 是必然性和物质。当然，他发现俄罗斯是 иранство，西方是 кушинство。对于霍米亚科夫来说，只有欧洲的宗教是 иранство，其他所有的多神教都是 кушинство。希腊同样属于 кушинство。иранство 的特征是有神论和语言，кушинство 的特征是魔法。罗马特别体现了 кушинство。霍米亚科夫推崇自由的创造精神。但是，在莫斯科的俄罗斯时期是否存在自由的精神，是否存
47 在精神自由和自由精神呢？令人窒息的和受束缚的莫斯科帝国不是更像是 кушинство 吗？而在西方不是有更大的自由吗？霍米亚科夫不是在西方为自由而斗争过，在西方第一次确认了良心和思维的自由吗？这里表现了霍米亚科夫以及斯拉夫主义者对待历史的一般态度。19 世纪优秀的俄罗斯人力图表述的十分有价值的思想，运用到历史上却是不准确的。霍米亚科夫有着真正的自由激情，但是他以自己的哲学和神学为基础所确立的关于自由的理论，只有在自主理论、康德的精神自由学说和德国唯心主义之后才可能存在。俄罗斯反动的和蒙

昧主义的思想代表就是在这种斯拉夫主义基础上萌生的。但是，斯拉夫主义者忽略了：精神自由的源泉正是在基督教中培育的，没有基督教就不可能有康德以及所有的自由卫士。对于霍米亚科夫的历史哲学来说，十分重要的是，他认为信仰是历史的主导性的起因，宗教信仰是全部文明的基础，是全部历史道路的基础，是哲学思想的基础。俄罗斯和西欧的区别就是由此决定的。俄罗斯的本原是东正教信仰，西欧的本原是天主教信仰。唯理主义，这个西方的致命罪孽，在天主教中已经奠定基础。在天主教的经院哲学中可以找到在当代西方唯理主义、黑格尔哲学和唯物主义所具有的那种唯理主义和某种必然性的权力。俄罗斯，由于尼古拉的专制制度而苍白无力的俄罗斯，应当向西方讲述自由的奥秘，俄罗斯是摆脱了被必然性桎梏的唯理主义的失误而自由的。霍米亚科夫的诗作从诗的意义上说是很平平常常的，但是对于了解他的思想却很有意义。他在诗中感叹道："告诉他们自由的秘密"，"把神圣的自由当作礼物送给他们"，这里所说的"他们"，也就是西方。在那个时代很多俄国人都企图到西方自由地呼吸。而在霍米亚科夫这里，真理并非是要驳斥俄罗斯的经验的现实。在俄罗斯民族中深藏着比有着较多自由和受 48
过较高教育的西方民族更大的精神自由，东正教深藏着比天主教更大的自由。巨大的自由是俄罗斯民族的最主要的本原之一，俄罗斯思想与这种巨大的自由紧密相关。

霍米亚科夫自身反映出俄罗斯的矛盾。他很少把古俄罗斯完全理想化，而是直截了当地谈到它的非正义性。他的有些论述使人想起恰达耶夫。他说："在俄罗斯没有什么善良的，没有什么值得尊敬的或者值得效仿的东西。无时无处不存在着文盲、不公正、抢劫、叛乱、对个人的压抑、贫穷、动摇、缺乏教育和腐化，在人民生活中找不到一个光明的时刻，也找不到一个可以令人安慰的时

期。”而在西方，上述的那些势力和事情则很难遇到。在所有的斯拉夫主义者中，霍米亚科夫最突出的特点是：最少敌视西方文化，他甚至是个亲英分子。后来的斯拉夫主义者 И. 阿克萨科夫，与 Н. 丹尼列夫斯基（Н. Данилевский）[①]相区别，承认普遍的人类文化的思想。但是，他们都相信俄罗斯不应当重复西方的道路，而且斯拉夫—俄罗斯的世界——就是未来的世界。对于霍米亚科夫来说，发展的最高阶段的固有特征将是忏悔俄罗斯过去的罪过。他号召人们祈祷上帝饶恕父辈的黑暗事情。在列数了过去的罪过并号召进行忏悔与悔过之后，霍米亚科夫讲述了以下令人激动的话：“当你们敌视极好的东西时，你们将召来使俄罗斯灭亡的异己的侍从。”他最著名的著作是一首诗：《充满非正义罪恶和奴隶制压迫印记的法庭》。在揭露过去与当代的罪恶的同时，他仍然坚信：尽管不值得选择，俄罗斯仍将被选择。

啊，我的俄罗斯，
你的胸膛是宁静和光明的源泉，
你就像水一样，孕育出生命：
潜在着，不为人所知，但却是强大的。

49 霍米亚科夫的民族意识存在着本民族救世论所固有的全部矛盾。他的心目中的俄罗斯民族的使命实际上与这些矛盾相关：俄罗斯民族是世界上最谦恭的民族，但是这个民族为这种谦恭而自豪；俄罗斯民族是最不好战、最热爱和平的民族，同时这个民族应该统治世界。霍米亚科夫指责俄罗斯陶醉于内部的成就和荣誉，在斯拉

---

①丹尼列夫斯基（1822—1885）：俄国政论家和社会学家、泛斯拉夫主义思想家，在《俄罗斯和欧洲》一书中提出一种像生物机体那样发展的各自独立的“文化历史模式”的理论。——译者注

夫主义者的第二代和第三代那里，原来霍米亚科夫民族意识中的矛盾更加强化了，他们已经不仅仅像斯拉夫主义奠基人那样了，他们简直成了民族主义者。斯拉夫主义者对待西方的态度是矛盾的，И.基列耶夫斯基开始是西方主义者，《欧洲人》杂志因为刊登他论述19世纪的文章而遭禁。甚至当转变为斯拉夫主义者以后，他还写道："现在我仍然喜欢西方，强烈的斩不断的感情将我与她相连，我因自己的教养、生活方式、审美力、理智的讨论方式，甚至因自己的心灵的眷恋而属于它。""全部美好的、富有成果的、基督教的东西，对我们来说就像自己的东西一样，都是必然的，尽管它们是欧洲的东西。"他说，俄罗斯的教育只能是西方的高级阶段，而不能是别的。这里，使人感觉到斯拉夫主义者所具有的广博学识（这种特点后来则消失了）。И.基列耶夫斯基是斯拉夫主义者中最大的浪漫主义者，他曾说过这样的话："世界上最好的东西，就是幻想。"他的全部主动性都被尼古拉一世的制度给弄瘫痪了。他是最接近东正教精神中心——奥普塔小修道院[1]的人，他在革命后期终于沉浸于东方的神秘主义，潜心研究圣父的经典。霍米亚科夫具有更加勇敢和更加现实的气质。И.基列耶夫斯基则不想恢复古俄罗斯的外部特征，而只想恢复东正教会的精神价值。只有К.阿克萨科夫（"成年的孩子"）一人，在现代仍然忠实于彼得大帝前的制度。那么，斯拉夫主义者认为俄罗斯的理想原型是怎样的呢？

斯拉夫主义者是富有的俄国地主，他们受过教育、讲人道、热爱自由，然而他们也深深扎根于自己的土壤，有着自己的生活方式，并被这种生活方式所局限。斯拉夫主义者这种生活方式的性质不能不减弱他们的基督教世界末日论成分。当他们敌视帝国的

---

[1] 奥普塔小修道院：距科泽利斯克市2公里的男修道院。由奥普塔于14世纪修建。果戈理、陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰都参观过该院附近的隐修士修道处。——译者注

50 时候，他们仍然感觉到自己脚下的坚实基础，也不能预感到未来的悲剧，他们在精神上还生活在陀思妥耶夫斯基之前，在 Л. 托尔斯泰的反叛之前，在人类的危机之前，在精神革命之前。他们不仅有别于陀思妥耶夫斯基，有别于比较依赖于自然的 Вл. 索洛维约夫，甚至有别于已经捕捉到生活的危机感的 К. 列昂季耶夫（К. Леонтьев）[①]。在尼古拉一世时期还几乎找不到火山。霍米亚科夫和斯拉夫主义者还不可能在准确的意义上被称为弥赛亚主义者。在他们这里，精神崇拜因素比较弱，他们意识到露西[②]和帝国之间的对立。然而，露西的理想并不是精神崇拜，于是他们的理想转而面向过去，转而去崇拜俄罗斯民族的神圣性。斯拉夫主义者同样很少注意俄罗斯民族的漂泊的特点以及它的反抗性。他们认为，东正教的基督徒好像有自己居留的城市。父权制的社会机体理论是他们思想中不可或缺的部分。社会的基础是家庭，社会应当按照家庭关系的模式来构造。斯拉夫主义者是十分爱家庭、重世袭的人们。不过，К. 列昂季耶夫更右，他否认俄罗斯人的家庭观念，他在专制制度的国家中看到了比家庭更大的力量。他认为，西方人特别是法国人的家庭观念比俄国人要重得多，他们与家庭传统断裂是很困难的。

斯拉夫主义者中最天真的是阿克萨科夫，他说："道德的事业应当只通过道德的途径来完善，而不应借助外在的、强制的力量的帮助。完全有价值的途径对人来说只有一条，即自由信仰的途径，和平的途径，神圣的救世主对我们揭示并由他的信徒加以传播的途

①列昂季耶夫（1831—1891）：俄国作家、政论家、文学评论家、后期斯拉夫派，认为主要危险是资产阶级自由主义，它会使生活"小市民化"。——译者注

②露西：古代俄罗斯之名，特指古俄的各封建国；15 世纪末叶各封建国，以莫斯科大公国为首，统一之后，始称为俄罗斯。——译者注

径。”这些话给他的道德意识带来了高度声誉，也特别表现了他的理想，然而，它却既和俄罗斯的历史不符，又和历史上的东正教不符。斯拉夫主义者经常如此。例如，霍米亚科夫经常谈论理想的东正教，并将它和现实的天主教对立起来。同样，他还经常谈论理想的俄罗斯，被自己幻想化了的俄罗斯，因为他没有准确地理解现实的历史。像许多俄罗斯人一样，霍米亚科夫是优秀的俄罗斯人，但 51
是没有罗马人那种所有制的概念。他想，人民是土地的惟一所有者，他交出土地的成果，同时被委以使用土地。[1]但是，他的生活完全像一个富裕的地主，具有地主生活方式的特征。K.阿克萨科夫教导说，俄罗斯人民并不想国家化，对于自身来说，他们希望的不是政治自由，而是精神自由。不过，无论政治自由，还是精神自由，他们都没有。只有在莫斯科俄罗斯时期，他们稍稍有些精神的自由。斯拉夫主义者把农民的村社看作俄罗斯的某种永恒的基础和它的特殊性的保证。他们把村社与西方的个人主义对立起来。可以认为，村社不是俄罗斯的一种偶然的特殊产物，而是全部经济形态发展的一定阶段所必然产生的现象。斯拉夫主义者具有民粹主义的幻想，村社对于他们没有历史的价值，而是历史之外的价值，好像它是这个世界中的“另一个世界”。俄罗斯民族比西方的民族实际具有更大的共同性，而较少西方的个人主义。不过，这是俄罗斯民族精神上的、形而上学的属性，这种属性不依附于任何经济形态。当斯拉夫主义者，特别是K.阿克萨科夫强调俄罗斯民族的共同性始源的意义，并指出这区别于个人的自我压迫和个人间的疏远时，他们是正确的。但是这里所说的仍然属于俄罗斯民族的精神特点。“个人在俄罗斯的村社中并不是郁闷的，不过只有在消除了他的霸

①参阅别尔嘉耶夫：《A.C. 霍米亚科夫》。

道、他的利己主义、特殊性之后才是如此……村社中的自由就像合唱中的自由一样。”当然，这并不意味着俄罗斯在世界中的使命，俄罗斯民族的弥赛亚说是和落后的村社经济形态联系在一起的。斯拉夫主义者是君主主义者，甚至是专制的君主制度的拥护者。关于
52 斯拉夫主义对待国家和政权的态度以及斯拉夫主义思想中的无政府主义因素，我们将在另外的章节里论述。不过，目前必须指出，霍米亚科夫没有关于专制制度的宗教上的概念，他对政权之源泉的理解是民主主义的，他是神权政治国家和政教合一制度的反对者。不过，霍米亚科夫和所有的斯拉夫主义者都把与西方专制制度对立的君主主义形态看作是俄罗斯特殊性和俄罗斯使命的必须的开端。他们断言俄罗斯有三个基础，即东正教、君主专制和民族性。只是他们对此的理解与官方的政府的思想家不同。后者认为东正教和民族性是从属于君主专制的，斯拉夫主义者则把东正教放在首位。陀思妥耶夫斯基批判地对待斯拉夫主义者，并且否认自己源出于他们。实际上，差别确实很大。陀思妥耶夫斯基重视西方主义者是因为他们提供了新经验，因为他们的意志动力论，因为他们的复杂化的意识。他认为斯拉夫主义者不懂得运动，他站在悲剧式的生活现实主义一边，反对斯拉夫主义者的静止的唯心主义。

斯拉夫主义者有自己的乌托邦，他们认为这是真正的俄罗斯式的乌托邦，这种乌托邦即使在被他们所否定的尼古拉一世帝国中也是可能存在的生活。在这个乌托邦里，包容了理想的东正教，理想的君主专制，理想的民族性。他们有机地理解人民生活，有机地理解沙皇和人民的关系，因为一切都应当是有机的。所以不应存在任何形式上的、法律上的东西，不需要任何权力上的保障。有机的关系和契约是对立的。一切都应当建立在信任、爱和自由的基础上。在这个问题上，斯拉夫主义者是典型的浪漫主义者，他们认为生活从一开始就超

出权力之上。但是否定了权力的起源，实际上是把生活降低到权力起源之下。人类个体的权力不需在爱的关系中加以保障，而且人类社会的关系很少与爱的关系相似。斯拉夫主义者的社会学之基础是东正教和德国浪漫主义。社会有机性学说来源于巴德尔、谢林、亚当·米勒、格雷斯的思想，不过，在俄罗斯的土地上这类思想被涂上了浓重的反国家主义的色彩。斯拉夫主义者不喜欢国家与政权。我们看到，
与天主教的西方不同，斯拉夫主义的神学否定教会的权威，并借霍米 53
亚科夫之口呼喊空前的自由。霍米亚科夫关于聚会的思想（它的意义将在另一章中阐述）对于社会学说是有影响的。这就是俄罗斯的共同性原则、对集体生活的热爱、合作的原则、爱与自由的统一，无需任何外部的保障。这种思想纯粹是俄罗斯式的。斯拉夫主义者的合作的、共同性的精神是与被指责为非基督教的个人主义和自负的西方骑士精神相对立的。所有的斯拉夫主义思想都是敌视贵族主义的，都渗透着特殊的民主主义。他们把法律主义、形式主义、贵族主义都归之为罗马精神，这是他们全力与之斗争的。他们相信，基督教会被俄罗斯人民很纯粹地掌握，因为基督教真理的基础是更加现实的。他们过于低估俄罗斯民族的东正教所具有的多神教成分，同样也过分低估了拜占庭文化的影响。K·列昂季耶夫认定霍米亚科夫的东正教不是真正的基督教，而是过于自由主义的和现代化的，它将和僧侣——禁欲主义的、严酷的、拜占庭的、阿索斯的东正教相矛盾。斯拉夫主义的社会学，如同斯拉夫主义的神学一样，是通过人道主义而培育起来的。霍米亚科夫是死刑和严酷刑罚的坚决反对者，他也未必能和永恒的地狱苦难的思想相调和。从这方面说，他是十足俄罗斯化的。对死刑的否定纳入了俄罗斯思想。如果说贝卡里亚[1]对俄罗斯的刑法法律产

[1] 贝卡里亚（1738—1794）：意大利启蒙思想家、法学家、政治家，主张罚与罪必须相当。他的这些民主思想在制定资产阶级刑法中起了重要作用。——译者注

生过影响，那么没有哪一个人会像俄罗斯人民那样厌恶死刑，他们不习惯观看死刑的场面。屠格涅夫这样表达他自己在巴黎对于处死特罗曼的印象：“无论谁都不去看那个意识到要被执行社会司法的
54 人；所有的人都尽力摆脱自己在这个杀人行为中的责任。”这是俄罗斯式的而非西方式的观感。在这里，斯拉夫主义者和西方主义者相接近，革命者—社会主义者与 Л. 托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基相接近。在俄罗斯，可能也只有在俄罗斯才对惩罚的正确性产生怀疑。这大概是由于俄罗斯人是共同性的，而不是西方意义上的社会主义化的，也就是说，他们不承认社会在人之上居于首位。俄罗斯人对于财产或盗窃的判断不是取决于对作为社会制度的所有制的关系，而是取决于对人的关系。我们发现，这是与俄国反对资产阶级的斗争、俄国不愿接受资产阶级世界相联系的。贵族进行忏悔——这纯粹是俄国的现象。俄罗斯人没有西方人那种等级制度的感觉，无论在什么领域中也没有这种感觉。与此相关的是俄罗斯存在着知识分子与人民、贵族与人民的矛盾。在西方，知识分子是人民生活中的从属现象，贵族则是等级制的民族生活的从属现象。俄罗斯的知识分子或贵族的自我意识顶多是对于自己的罪恶以及自己对人民的义务的意识，这恰恰意味着，作为斯拉夫主义者的有机性理论的对立面，西方的生活制度比俄罗斯更有组织。而且，斯拉夫主义者这种有机性概念是愚蠢的，斯拉夫主义者恰好没有充分意识到：有机性就是等级制度。Л. 托尔斯泰，甚至 Н. 米海依洛夫斯基（Н. Михайловский）[1]比斯拉夫主义者更正确，他们以人的个体名义从事反对社会有机论的斗争。不过，斯拉夫主义者不论在任何场

---

①米海依洛夫斯基（1842—1904）：俄国社会学家、政治家、文学评论家、民粹派，《祖国纪事》和《俄国财富》杂志的编辑之一，19世纪70年代末接近民意党，90年代从农业社会主义的立场出发反对马克思主义。——译者注

合总是向往着"俄罗斯的基督"，而不是"俄罗斯的薛西斯"，[1]这一点也正是我们的民族主义者和帝国主义者所向往的。俄罗斯的"思想"总是落脚于预言未来，而不是落脚于别处，这样它也就不可能是其他形式的弥赛亚意识。

巴德尔致国民教育大臣乌瓦洛夫的信具有特殊的意义。这封信首次刊登于 E. Susini 所编的《弗伦兹·冯·巴德尔的未出版信札》中[2]。巴德尔是十分卓越但在当时没有被充分评价的思想家，他最 55
接近俄罗斯思想。他是自由的天主教徒，同时又是基督教神智学者，他恢复了人们对 Я. 伯麦的兴趣，并且影响了晚期的谢林。他对东正教会很有好感并且想接近它。他把俄罗斯看作东方与西方的媒介。巴德尔讲了许多与斯拉夫主义者 Вл. 索洛维约夫相近的话。他决定接受戈利岑公爵的邀请，到俄罗斯去。结果出现了许多趣闻。他在边界被捕并被驱逐出俄国。巴德尔十分抱怨，写信向亚历山大一世和戈利岑公爵告状。不过，巴德尔并没有深入俄罗斯。在致乌瓦洛夫的信中，他叙述了关于俄罗斯东正教会的弥赛亚的卓越思想。这封信所以引起我们极大兴趣，是因为他在西方思想中发现了接近俄罗斯的思想，以至霍米亚科夫可以在这封信的很多地方署上自己的名字。很多俄国人常常不公正地论述西方的分化，他们心目中的西方主要是反基督教的西方。但是，巴德尔也讲到分化，他讲的都是基督教的西方的分化。他还说西方在俄罗斯和东正教会中找到了生路。他的信是用法文写的，这封信是如此引人入胜，现在我把它的重要部分引在下面：

---

①这句话出自 Вл. 索洛维约夫的诗篇：《你希望存在怎样的东方？薛西斯的东方还是基督的东方？》。（薛西斯［？一公元前 465］：阿契美尼德王朝国王，公元前 480—前 479 年率波斯军队远征希腊，结果失败。——译者注）

②Susini 同时把它列入两卷集：《弗伦兹·巴德尔和神秘浪漫主义》，这是巴德尔世界观的第一次详尽的系统化的阐述。

“如果说有什么能够刻画现今时代的事情的话，那一定是那个不可抵挡的由西方向东方的运动。俄罗斯民族本身就兼有东方及西方两种因素，因而理所当然地起到了一个中间过渡层的作用。这个过渡层将会挡住东西方碰撞所带来的不良后果。如果我没搞错的话，在现今西方基督教发生令人担忧的、丑恶的堕落的时候，俄罗斯教会也将具有同样的职责。面对罗马教会中基督教的僵化，面对新教会的分化，俄罗斯教会负担起承上启下的中间职能，这一职能以一种常人所不能想像的方式深深地与它的国家所赋予的职能联系着。请让我再用几句简单的话概括地指出：西方基督教正在堕落；
56 俄罗斯教会能够避免这种堕落，并且正在对西方发生着一种解放性的影响。这种影响是毋庸置疑的，它将产生牢牢地建基于宗教科学之上的准则和样板。而天主教由于它那具有毁灭性的原则，也由于它那对信仰抱有敌意的科学，则是远离宗教科学的……法国人选择了革命的摧毁原则作为他们的立法原则。这就如同哲学家们接受了笛卡尔的毁灭原则作为其立论原则。而这原则从根本上讲还不如怀疑主义好。我从一开始就是而且现在还是惟一揭露出现代哲学这一根本性错误的人。我证明了：所有的哲学家，从笛卡尔到其后继者斯宾诺莎，在涉及宗教生活时，都是从这一毁灭性的革命原则出发的（这一点连莱布尼茨也不例外），这些原则在政治圈子里就是立法原则的根源。我证明了：一个根本性的改革只有在政治范围中与哲学范围中同时进行才有可能成功。我认为人们犯了个危险的错误。这些掌权人，他们猜想民众的思维方式（或说民众的哲学）是无关紧要的，他们认为一个没有祷告的科学并不导致一个没有祷告的政府。这对于统治者及被统治者来说都是一个祸根。上帝一直到今天仍然保护着俄国教会远离欧洲的这场运动，而这一运动的效果就是在科学中以及社会中的非宗教化。之所以有这一情况，是因为

俄国教会护卫着过去的天主教而抵抗着两个敌人：教皇主义和新教派主义，是因为她并不像罗马教会那样废除对原则的利用，也不像新教派那样滥用原则。只有她才能作为中间层，而剩下的将会在俄国的科学的援助下由俄国人来完成。”

巴德尔建议一些俄国人到慕尼黑学习，听他的演讲。“为了填 57
补俄国现仍存在的空白（这些空白在西方也同样存在），人们利用西方的模式。人们也要向俄国证明（这一点还没做到），没有信仰就没有真正的科学，而没有真正的科学也就不会有信仰。”我们看看巴德尔的错误论断：天主教并不否定理智，新教也不否定信仰。笛卡尔的怀疑和法国革命不仅是破坏性的，而且有着肯定的意义。然而，巴德尔寄托于俄罗斯的希望是很引起人们兴趣的。关于斯拉夫主义的哲学我们将在另一章阐述，现在只须指出，在俄罗斯哲学中有两种结果：“斯拉夫主义者走向宗教，走向信仰；西方主义者走向革命，走向社会主义。”不过，不论哪种情况，都是力图得到整体性的、极权性的世界观，力图取得哲学与生活的统一，理论与实践的统一。

2

西方派在我们这里提出了关于俄罗斯以及它的道路、它与欧洲的关系等课题。西方主义者接受了彼得大帝的改革和彼得时代，但是他们比斯拉夫主义者更加否定地对待尼古拉一世帝国。西方派是比西方更东方化的现象，对于西方的人们来说，西方是现实，是常见的令人厌烦和痛恨的现实。对于俄罗斯人来说，西方则是理想的、梦幻般的。西方主义者如同斯拉夫主义者一样，同样是俄国
人，他们同样热爱俄罗斯，热切地希望她富强。俄罗斯的西方主义 58
者明显地形成两个派别，一派是比较温和和自由主义的，他们主要

对哲学和艺术感兴趣，他们接受的是德国唯心主义和浪漫主义的影响。不过，黑格尔的哲学影响着所有的派别。40 年代的唯心主义者、颇为完善的人物斯坦克维奇是最早的黑格尔的追随者之一。赫尔岑不是接近斯坦克维奇圈子的人，而是进行社会改造的西方派，但他也迷恋黑格尔，并称黑格尔哲学是革命的代数学，在马克思主义之前他就对黑格尔哲学进行了革命的解释。这意味着向费尔巴哈的转变。赫尔岑嘲笑一些人津津乐道谢林的哲学，他说："到索科利尼科[1]散步的那些人，是为了沉浸于自己和宇宙统一的泛神论感觉之中。"赫尔岑留下了对 40 年代他的那些唯心主义者的朋友们的著名回忆录。"这些人在思考些什么？是什么精神再造了他们？既不是思想，也不是对自己社会地位、个人利益和保证金的关心；是他们的全部生命，是对于没有个人利益考虑的普遍利益的全力奋斗。他们中的一些人遗弃了自己的财富，另一些人则遗忘了自己的不幸。他们不停地进行着理论问题的探索。他们全神贯注地关心真理，关心生活，关心科学、艺术，关心人道。""在现代西方的任何一个角落你都可以找到某种思想隐居者小组、科学的苦修者、狂热的宗教信仰者，他们毛发很长，而期望永远年轻。"这就是俄国的知识分子。赫尔岑夸张地说："现代欧洲没有青春时代，也没有青年人。"青春时代和青年人都存在于俄罗斯。陀思妥耶夫斯基将要谈论的也是那些解决棘手问题的俄罗斯"男孩子"。屠格涅夫在柏林学习黑格尔哲学，他说："当时我们在哲学中探索世界上的一切事
59 物，除了纯粹的思想以外。"40 年代的唯心主义者谋求个人感觉的和谐。在俄罗斯思想中，道德的因素比形而上学占有更大的优势，这种情况蕴含着改造世界的渴望。30 至 40 年代时对谢林和黑格尔

①索科利尼科：莫斯科东北部的文化休息公园。——译者注

哲学的特殊兴趣并没导致独立的俄罗斯哲学的创造。需要指出，只有斯拉夫主义者的某些哲学思想是个例外，然而他们没有进一步发挥这些思想。哲学仅仅被看作改造灵魂或者改造社会的途径，他们全都与帝国处于分裂状态，对“现实”的态度问题在痛苦地折磨着他们。我们看到，在这个问题上黑格尔哲学起了怎样的作用。在40年代，被称作唯心主义的理论在文明的俄罗斯人的个性形成上有很大的影响。只有到了60年代，“唯心主义者”这一类型才被“现实主义者”类型所替代，但是“唯心主义者”的特点并没有完全消失，尽管这时开始引起人们兴趣的已经不是谢林和黑格尔，而是唯物主义者和实证主义者。不应当赋予自觉的思想观念以过大的意义。格拉诺夫斯基（Грановский）[①]是人道主义者—唯心主义者最完善的代表。作为教授，他是出色的人，是令人喜爱的和有影响的人，但是他的思想很少独创性。格拉诺夫斯基和赫尔岑的争论是很著名的。唯心主义者格拉诺夫斯基不能实现从黑格尔哲学向费尔巴哈哲学的转变，而费尔巴哈哲学对于赫尔岑则很有影响。格拉诺夫斯基想坚持对唯心主义的信仰，珍视对灵魂不死的信念。他是社会主义的反对者，因为他认为社会主义是敌视个人的。但那时赫尔岑和别林斯基已经转向社会主义和无神论。赫尔岑和别林斯基对于俄罗斯的命运具有核心的作用，正是他们代表了孕育着未来的左派西方主义者。

别林斯基——19世纪俄罗斯思想史最核心的人物之一。他区别于30—40年代其他俄国知识分子之处是：他不是出身于贵族，他自身也没有强烈地表现出无政府主义者巴枯宁身上的那种老爷气质。他是19世纪后半叶第一位非贵族出身的知识分子，而且是在狭义上

①格拉诺夫斯基（1813—1855）：俄国历史学家、社会活动家、莫斯科西方主义者首领、莫斯科大学世界史教授，在俄国开创了中世纪学的研究，反对专制和农奴制。——译者注

60 来说的典型的知识分子。他出现的时候我们的文化正停滞于特殊的贵族化之中。别林斯基是具有异常才干的、极富同情心的和极为敏锐的人。他的学识并不多，他几乎不懂外国语，几乎不知晓德国语言。他不是通过阅读黑格尔的原著了解黑格尔哲学的，而是通过可以用德文写作的巴枯宁介绍黑格尔的书来了解的。然而，他的接受力是如此不寻常，以至他能很好地洞察黑格尔。他努力体验费希特、谢林、黑格尔的思想。后来则转向费尔巴哈和战斗的无神论。别林斯基，作为典型的知识分子，一生都力图实现一种极端主义的世界观。对于富有热情的和感性的气质的他来说，认识与受苦是同一件事。他的特殊之处是靠思想生活，他探索真理，“固执、激动而又节奏甚快。”他一生都在燃烧，但却过早地燃尽了生命。他说，俄罗斯是各种成分的综合，他自己也想成为各种成分的综合。但这不是一时能够实现的，因为在某一时刻永远只能陷入极端，所以这种综合只能在时间中继续。别林斯基是最卓越的俄罗斯批评家，而且是惟一具有艺术接受能力和美感的俄罗斯批评家。然而，对他来说，文学批评只是体现完整世界观的手段，只是为真理而斗争的手段。19 世纪后半叶，政论性的文学评论获得了很大的意义，对此应这样理解：在书报检查的条件下，只有通过文学作品的评论形式才能表述哲学思想和政治思想。别林斯基第一个真正地评价了普希金，看出了他崭露头角的杰出才干。别林斯基是真正的、只有在俄罗斯才可能出现的俄罗斯人，同时他又是热烈的西方主义者，信仰西方。但是，当他到欧洲旅行的时候又对西方产生失望情绪。不过失望如同被诱惑一样，都是典型的俄罗斯式的。起初他沉醉于谢林的思想，后来转向黑格尔。别林斯基的思想发展可以划分为三个阶段：（1）道德唯心主义，英雄主义；（2）接受黑格尔关于现实的合
61 理性思想；（3）为了人而激进地改造现实，反对现存的现实。别林

斯基的道路表明，黑格尔哲学在我们这里具有特殊的意义。关于别林斯基所体验到的两次危机，我们将在下一章阐述。别林斯基的一生完全献给自己的理想，他也只能为这个理想而活着。他是不容异见的和非凡的，正如所有的俄罗斯知识分子的兴奋异常的观念一样，他也把世界分成两个阵营。由于思想上的原因他断绝了与原来非常友爱的朋友 K.阿克萨科夫的关系。他首先减少了和斯拉夫主义者的来往。在醉心于黑格尔的"现实"之合理性思想的时期，他和亲近的赫尔岑及其他朋友之间产生了分歧，并且经历了一个痛苦的孤独阶段。在这个时期，未来的无政府主义者巴枯宁对黑格尔的现实合理性思想津津乐道，并用这一思想吸引了别林斯基。我们知道，黑格尔对这个命题的理解是不稳定的，对这个不清楚的命题甚至产生惊恐。只是在生活的晚期，别林斯基才形成了完全确定的世界观。这时，他成了 19 世纪后半叶社会主义流派的代表。他是车尔尼雪夫斯基的直接先驱，最后，他也是俄国马克思主义者的直接先驱。他身上的民粹主义成分比赫尔岑要少得多，他甚至赞成发展工业。在别林斯基转向社会性问题时，我们看到了 60 至 70 年代革命知识分子战胜意识衰颓和实现价值转换所经受的痛苦。当他为了现实的、具体的人而反对黑格尔的世界精神时，他最像一个俄罗斯人。这种俄罗斯的主旋律我们在赫尔岑那里也能看到。十二月党人之死对赫尔岑观点之形成起了很大作用。

赫尔岑对于俄国历史学的课题有巨大的意义，如果说他不是 40 年代最深刻的人物，也是最出色的人物。他是革命侨民的第一个代表。这位俄国的西方主义者体验到对西欧的深深失望的感情。有了赫尔岑的体验，40 年代那种形式的西方主义已经成为不再可能的了。俄国的马克思主义者将是在另一种意义下的西方主义者，在 62
共产主义者的马克思主义中将呈现出俄罗斯的弥赛亚主义的某些

特点。西方主义通过赫尔岑而与斯拉夫主义相接触。这种情况也在巴枯宁的无政府主义那里发生。一般地说，左的、社会主义的西方主义将比温和的、自由主义的西方主义（它将愈益平淡无奇）更加俄罗斯化，在对俄罗斯道路的理解上更加激进。关于俄罗斯的特殊道路，关于它之避免西方工业资本主义发展道路的俄罗斯问题，将由民粹主义的社会主义揭示，这种社会主义是从西方主义的左翼中产生的。赫尔岑成了民粹主义的、特殊俄罗斯式的社会主义的发源地。已经由恰达耶夫表述的思想（即俄罗斯人民将摆脱全世界历史的重负而更加自由，将能在未来创造新的世界），被赫尔岑和民粹派的社会主义者所发展。赫尔岑首先尖锐地表示：俄罗斯要反对西方的市侩习气，他看到了西方的社会主义自身中的市侩习气的危险性。但是，这不仅仅是民粹派的社会主义的思想，这个思想有更大的深度，赫尔岑自己的肤浅哲学尚没有达到这个深度。这是和俄罗斯的弥赛亚主义相联系的一般俄罗斯思想。正如40年代所有的人一样，赫尔岑首先服膺于黑格尔，但没有停留于黑格尔。他是第一批从黑格尔走向费尔巴哈的人之一，并且停留于费尔巴哈的理论。这意味着，他的哲学是接近唯物主义的，尽管并不深刻；这也意味着他是无神论者。不过，更准确的说法应当是：他的本质特征是人道主义者—怀疑主义者。像别林斯基一样，他没有献身于宗教的气质，对他来说，唯物主义和无神论并不是宗教，在唯物主义这种哲学世界观里很难为俄罗斯民族的弥赛亚信仰找到辩解词，也很难为赫尔岑的历史哲学和伦理学找到证据。勒鲁[①]形式的法国社会神秘主义对赫尔岑产生了影响，但这并没有持续多久。他既创造特别的更加精致的思维形式，

---

①勒鲁（1797—1871）：法国哲学家、基督教社会主义的奠基人之一（最先使用“社会主义”一词），圣西门的追随者，认为社会改造的基本条件是社会道德的改变。——译者注

又对生活最高意义的没有信心进行论证。他说，客观的科学并没有
把人类的幻想和期望列入其内。他要求对凄苦的真理表示谦恭。赫 63
尔岑的特点在于：真理对他来说是凄苦的、命运悲惨的；他的世界
观有悲观主义的成分。他号召无畏地面对无理智的世界。他信奉人
类中心论，认为人高于一切，重于一切。不过，人类中心论并没有
任何形而上学的根据。后来，H.米海依洛夫斯基运用主体的人类中
心论的表述，以与客体的人类中心论相对立。赫尔岑所信奉的人类
中心论是从费尔巴哈出发的，不过，费尔巴哈是乐观主义者，他信
奉人的宗教。而赫尔岑的伦理学则是坚定的人格论的伦理学。对他
来说，最高的价值——无论对谁都不可能献出的——是人的个体。
不过他不能从哲学上论证个体的最高价值。与他的人格主义密切相
关的是他的有机性的历史哲学。他是一个学问非常渊博的人，他读
过黑格尔的著作，甚至读过 Я.伯麦的书，他也了解波兰的神秘主
义哲学家切什科夫斯基。然而，真正的哲学文化他并不具备。与个
人这个主题相关的是他关于自由的主题。他是最热爱自由的俄国人
之一，他不愿在自由和（自己的）社会主义问题上让步。但是，他
仍然弄不清楚：个人在什么地方能用自己的自由与自然权力、社会
权力相抗衡，与决定论的力量相抗衡。赫尔岑反对西方的市侩习气
是和个人问题的思想相联系的。在欧洲他看到个人地位的削弱，以
至个性的消失，中世纪的骑士被小店铺老板所代替。他在俄罗斯的
庄稼汉中，在愚昧的迟钝的人中寻找克服市侩习气的出路。俄罗斯
的庄稼汉比西方的资产阶级分子更加具有个性，虽然他是农奴。他
自己把个人的因素和普遍的因素结合起来。强调个性并不意味着利
己主义，个性与利己主义的封闭性是对立的，个性只能在共同体中
才可能存在。赫尔岑努力追寻这种共同体，他对西欧失望了，转而
相信俄罗斯的农村公社。赫尔岑的民粹主义的社会主义与个人主义 64

联系在一起。他还不能区别个人与个性。“骑士的英勇精神，贵族的雅致风尚，新教徒的严格规矩，英国人的高傲独立性，意大利艺术家的豪华生活，百科全书派学者的闪闪发光的智慧和恐怖分子的阴森森的才干——所有这些都被另一些占传统地位的习俗、市侩习气的总体所改铸和重建。”“正如骑士是封建世界的最初产物一样，商人成了新世界的最初产物。雇主代替了上帝。”“欧洲在市民阶层的影响下一切都改变了面貌。骑士的荣誉被会计员的诚实所代替，仁爱的习俗被循规蹈矩的习俗所代替，礼貌的习惯变为过分拘礼，自豪感被气量狭窄所代替，公园变成了菜园，宫殿变成了旅馆，对于所有的人开放（也就是说，对所有有钱的人开放）。”“为了存在，所有的人都想表现自己。”有钱的小市民的吝啬和没钱的小市民的依赖性正相对照。后来，反动分子 K. 列昂季耶夫将要评论革命分子赫尔岑。他们二者同样都反对资产阶级世界，并想把俄罗斯世界与这个世界对立起来。赫尔岑根据历史哲学表述自己的思想，他的历史哲学与通常进步的左派阵营的乐观主义思想很不相同，他将个人与历史以及历史的宿命进程对立起来。我们已经看到，别林斯基曾经多么热衷于这个命题。陀思妥耶夫斯基曾经多么天才、敏锐地表述过这个命题。赫尔岑郑重地宣告了“自由的人同人类的解放者的斗争”。他反对民主政治而赞成无政府主义，在著名的书《来自彼岸》中他警告说：国内的野蛮人向我们走来，以极大的洞察力预言：受过教育的少数人将生活得更坏。他说：“请告诉我，为什么相信上帝是可笑的，而相信人则是不可笑的？相信人类不可笑，相信天国是愚蠢的，但是，为什么相信尘世的乌托邦，却是理智的呢？”在西方的社会思想家当中，他最接近蒲鲁东，而与马克思则毫无共同之处。

赫尔岑不赞成关于进步的乐观主义学说（这种理论成了 19 世纪

的宗教)。他不相信对人类进步的决定论观点，他不相信社会能够 65
不断地向着更好的、更完善的、更幸福的状态做上升运动。他设想倒退和下降运动都是可能的。主要的是，他认为，自然对于人及其福利完全是漠不关心的，真理也不能提供什么可以令人宽心的东西。但是，与他的消极的历史哲学相反，他却相信俄罗斯民族的未来。在他为俄罗斯民族辩护的致米希勒的信中，他写道：俄罗斯民族的过去是黑暗的，现在是惨不忍睹的，但我相信她的未来。这种曲调在整个 19 世纪将一再重复。赫尔岑对 1848 年革命甚为失望，在革命后他写道：欧洲开始没落了。对于俄罗斯民族来说，正如对所有的民族一样，不能保证未来是美好的，因为不存在进步的法则。但是对于未来，人们尚有部分的自由，仍然存在信仰未来的可能性。最引起人们兴趣的是，赫尔岑批判进步理论的根据，与其阵营中其他人的根据不同。这种根据是人格主义的。赫尔岑不同意为了历史，为了历史的仿佛伟大的使命而牺牲人的个性，也不想把人的个性变为非人目的的工具。他不同意为了下一代而牺牲现在的一代。赫尔岑认为，进步的宗教对于任何人、任何事物、任何因素，都不能像它自我评价那样地去看待。赫尔岑的哲学文化并不能支持他论证与表述自己关于现在和未来的关系思想。他没有任何关于时间的确定理论。不过，他预感到把现在看作未来的手段是不可能的。他在现在中看到了目的本身。他的这些思想是针对黑格尔的历史哲学的，他反对世界历史精神和进步凌驾于人的个体之上。这是为人的个体而斗争，这又是十分俄罗斯化的问题。这个问题非常鲜明地体现于别林斯基致包特金的信中，对此我们将在下一章论及。赫尔岑的社会主义是个人主义的，现在我拟把它说成是人格主义
的。赫尔岑本人则把它想像为俄罗斯的社会主义。他越出了西方主 66
义的营垒而捍卫了俄罗斯的特殊道路。

3

从事俄罗斯与欧洲问题研究的斯拉夫主义者，一部分人改变了自己的特点，另一部分人的思想则堕落为民族主义，而且是坏的民族主义。斯拉夫主义者中的自由主义和人道主义因素开始消失。唯心主义的西方主义者在60年代的现实主义者尚未出现时，已变成为"多余的人"，温和的形式变成了强硬的形式。唯心主义的斯拉夫主义者同样堕落为更为强硬形式的保守的民族主义者。这是由于和现实积极接触的结果。只有不多的人，比如阿克萨柯夫，仍然停留于对旧的斯拉夫主义思想的信仰上。比起斯拉夫主义者，丹尼列夫斯基——《俄罗斯和欧洲》一书的作者——已经完全是另一种思想体系的人。旧的斯拉夫主义者在思想上受教于德国的唯心主义，受教于黑格尔和谢林，他们主要从哲学上论证自己的思想。丹尼列夫斯基是自然科学家、现实主义者和经验主义者。他自然主义地论证自己关于俄罗斯的思想。在他那里，斯拉夫主义的普济主义已经消失殆尽。他认为人类是按封闭的文化历史模式加以区分的，人类没有统一的命运。这里说的不是俄罗斯的世界使命问题，而是俄罗斯的特殊文化—历史模式的形成问题。丹尼列夫斯基是施本格勒的前驱，他表述了与施本格勒十分近似的思想。施本格勒否定人类的统一性，就此而言，他比基督教徒丹尼列夫斯基更彻底。斯拉夫主义不仅以哲学上的普遍主义为根据，而且以基督教的普济主义为依据，它的世界观基础是人所共知的东正教的观点，他们想把这种观
67 点运用于对俄罗斯的理解上。对于斯拉夫主义者来说，俄罗斯的使命就是基督教的使命。丹尼列夫斯基完全停留在他的东正教与他关于历史的自然主义观点之间的二元论立场上。他像确立动物界的模式一样地确定文化—历史模式。他认为，一般的人类文化是没有

的，一般的人类历史也是没有的。只有更加丰富的文化—历史模式才是可能的，在其中有许多并行不悖的特点。这样，丹尼列夫斯基承认了斯拉夫—俄罗斯的模式。他最大限度地将四种成分——宗教的、狭义文化的、政治的、社会经济的成分融于一身。斯拉夫的模式就是四种成分的模式。他对模式进行分类，这种分类完全是人为的。其中，第十种模式被称为日耳曼—浪漫主义的或者欧洲的模式。俄罗斯的模式则被看作非常倾向于日耳曼或浪漫主义的一种模式。但是这样来理解欧洲是错误的和没有根据的。实际上，法国与德国之间的差别不但不比德国与俄国的差别小，甚至更大。古代的法兰西人认为莱茵河是世界的边界，它之外是德国、东方，直到亚洲。整体性的欧洲文化并不存在，那是斯拉夫主义者臆想的东西。当丹尼列夫斯基说欧洲文化不可能是统一的文化，而可能是其他模式的文化时，他是完全正确的。但是他错误地理解了种和属的关系。文化永远具有民族形式，但是也存在着一般人类的文化，这种观点的两个方面同样都是正确的。普遍的、一般人类的东西就处于个体的—民族的东西之中，个体、民族所作出的重要贡献也正是这个普遍人类的东西的特殊的成就，陀思妥耶夫斯基和 Л.托尔斯泰是很俄罗斯化的，他们不可能站在西方的立场上，但是他们根据自己的知识表述了普遍的——般人类的文化，日耳曼的唯心主义哲学是非常德国化的，它在英国和法国是完全不可能的，但是它的成就极多地表现了普遍人类的文化。索洛维约夫在其出色的著作《俄罗斯的民族问题》中对丹尼列夫斯基和他的同伴的思想进行了尖锐的批判。他证明丹尼列夫斯基关于俄罗斯的思想是从二流的德国历史 68
学家留刻尔特那里借用的。不过，索洛维约夫批判的不仅是丹尼列夫斯基，而且一般地说是斯拉夫主义者。他说，民族的信仰是不可能模仿的，必须信仰的不是民族的东西，而是神的对象。但是，这

个不容争辩的正确思想却被不公正地与霍米亚科夫对立起来，其实，霍米亚科夫正是首先信仰神的对象。从信仰来说，他是一个普遍主义者。在任何情况下，这一点总是对的，即丹尼列夫斯基在俄罗斯思想的觉醒中是个断裂，俄罗斯思想不可能容纳这种断裂。在这种断裂的形式中，泛斯拉夫主义是不可能成立的。索洛维约夫认定丹尼列夫斯基关于俄罗斯的君士坦丁堡思想是错误的。不过，特殊之处是，丹尼列夫斯基相信：在解决社会问题方面，俄罗斯民族和斯拉夫主义者总的说要优于和早于西欧。K.列昂季耶夫谦虚地承认自己是丹尼列夫斯基的哲学的继承者，但是，他很多地方超出丹尼列夫斯基之上，他是卓越的俄国智者之一。如果丹尼列夫斯基可以看作是施本格勒的前驱，那么，列昂季耶夫就可以看作是尼采的前驱。孜孜不倦地沉思社会与文化的繁荣与衰落，美学明显地优于伦理学，历史哲学和社会学以生物学为基础，贵族气派，对自由主义——平均财产之进步和民主的憎恶。在所有这些特点上，列昂季耶夫和尼采都是相近的。把他列入斯拉夫主义的阵营是完全错误的。实际上他和斯拉夫主义者的共同点很少，与他们对立的地方则更多些。他对基督教有另一种解释，认为它应是拜占庭式的、僧侣——禁欲主义的，不能容忍任何一点人道主义因素。他主张基督教的道德不应在暴力面前却步，他还自然主义地理解历史的进程。他完全不信任俄罗斯民族。他这样思索：俄罗斯之所以存在和庞大，特别是由于从上面把拜占庭的东正教和拜占庭的专制制度强加给了俄罗斯民族。他对民族主义和民族的方式持完全否定的态度，
69 他认为，这些会导致革命和民主化程序。他完全不是民粹主义者，而斯拉夫主义者则是民粹主义者。他热爱彼得大帝和叶卡捷琳娜一世，在叶卡捷琳娜时期他看到的是蓬勃发展的俄罗斯国家生活和文化生活的复合物。他十分热爱古老的欧洲，天主教的欧洲，君主制

的欧洲，贵族气派的欧洲，复合而又形形色色的欧洲。他最热爱的不是中世纪，而是文艺复兴。按照列昂季耶夫的有机性理论，人类社会不可避免要经过几个时期：（1）原始的朴实；（2）繁荣的复合；（3）复合的简化。他认为这个过程是注定的。与斯拉夫主义者不同，他完全不相信精神的自由。他认为人的自由不能在历史中起作用。对他来说，发展的最高点是“最高程度的复合，这种复合将被某种专制制度统一起来”。列昂季耶夫完全不是形而上学家，他是自然主义者和唯美主义者，而且是俄国第一个唯美主义者。自由主义和民族主义的进步成果在他那里首先引起的是美学上的厌恶，他在其中看到的是美的毁灭。他的社会学完全是非道德的，他不容许对社会生活进行道德评价。他在政治领域中鼓吹残酷性。这就是列昂季耶夫最具特色的话：“摩西来自西奈山，古希腊人自己修建了优雅的卫城，古罗马人进行了布匿战争，天才的美男子亚历山大，戴着短锤矛式的头盔越过格拉尼库斯河，并在阿尔别拉城下作战，使徒们布道传教，苦行僧受难，诗人们歌唱，写生画家们作画，骑士们在循环赛上大显身手，所有这些都是为了使穿着丑陋可笑服装的法国的或者德国的或者俄国的资产者能够‘个体地’或者‘集体地’在过去所有伟大业绩的废墟上享乐。想起这些，难道不让人感到悲惨和羞愧吗？……为了所谓普遍利益的下流理想，琐碎的劳动和永远占优势的可耻的单调，人类应当感到羞愧。”[①]列昂季耶夫
设想，对欧洲来说，繁荣的复合时期已经过去，它不可避免地走向复 70
合的简化时期。对欧洲寄托更多的希望是不可能的。欧洲正在没落下去，而且这种没落是全部社会注定的命运。有一个时期列昂季耶夫相信在东方，在俄罗斯，繁荣复合体的文化是可能的，但是他的这种信

①见别尔嘉耶夫：《康士坦丁·列昂季耶夫。俄国宗教思想史纲》。

念和对俄罗斯民族之伟大使命的信念没有关系。在生活的晚期，他终于丧失了对俄罗斯和俄罗斯民族未来的期望，并且预言了临近的俄国革命和反基督王国之来临。关于这一点我们后面还要讲到。无论如何，在俄国民族意识的历史中列昂季耶夫占有自己特殊的地位，尽管他没有介入斗争。他的思想里有某些非俄罗斯的东西，但是论述俄罗斯和欧洲却是他的基本课题。他是反动的浪漫主义者，他不相信美的事物之瓦解与毁灭的进程可以中止下来。他是悲观主义者，他的感受能力和预见力很敏锐。在列昂季耶夫之后已经不可能再使竭力美化自己灵魂的斯拉夫主义者复兴了。比如赫尔岑，他热爱过西方，但是他也反对西方的市侩习气和资产阶级性。这是他的基调，同时这也就是俄罗斯的基调。他憎恨资本主义世界，希望它毁灭。如果他敌视进步、自由主义、民主制度、社会主义的话，那特别是由于这些将导致市侩习气的王国，将导致愚昧的地上乐园。

陀思妥耶夫斯基的民族意识是最矛盾的，而且完全与他对西方的态度相对立。一方面，他是坚决的普遍主义者。对他来说，俄罗斯人也就是全人类的人，俄罗斯的使命是世界性的，俄罗斯不是封闭的和自我满足的世界。陀思妥耶夫斯基是俄罗斯的弥赛亚意识的最卓越的表述者。俄罗斯民族是带有神性的民族。富有世界性同情心是俄罗斯民族的特征。另一方面，陀思妥耶夫斯基表现出明显的排外性，他不能容忍犹太人、波兰人、法国人，他有民族主义的倾向。陀思妥耶夫斯基反映了俄罗斯民族的两重性，这种两重性在他身上结合为对立面。陀思妥耶夫斯基说过一些关于西欧的最惊人的
71 话，这样的话任何一个西方主义者都没有说过，这些话表现了俄罗斯的普遍主义。维尔西洛夫[1]（陀思妥耶夫斯基通过他表述了自己

①陀思妥耶夫斯基的小说《少年》中的人物。——译者注

的很多思想）说："他们（欧洲人）是不自由的，而我们是自由的。从我的俄罗斯立场来看，当时在欧洲只有我一个人是自由的。所有的法兰西人都可能不仅为自己的法兰西服务，甚至可以为全人类服务，只是有一个条件，即世上只留下纯法兰西人。英国人和德国人莫不如此。惟有俄罗斯人在现代（也就是说，比一般的估计还要早）就已经获得了这样的能力：只有当他最是一个欧洲人时，才能最是一个俄罗斯人。这是我们与所有的人的最实际的民族差别……我在法国是法国人，在德国是德国人，在希腊是希腊人，因此，我才最像一个俄罗斯人，这样我才是真正的俄罗斯人，能最好地为俄罗斯服务，因为主要的思想都是俄罗斯提供的。""对于俄罗斯来说，欧洲如同俄罗斯一样地珍贵；欧洲的任何一块石头都是可爱的和珍贵的。如同俄罗斯一样，欧洲也是我们的祖国，啊，更大的祖国！我对俄罗斯的热爱不能比对欧洲的热爱更多。比起俄罗斯来，我觉得维也纳、罗马、巴黎、欧洲的科学与艺术珍宝，欧洲的全部历史更可爱，无论何时，我都不会因此而指责自己。啊！对于俄罗斯大道来说，这些是古老的异国的石头，这些是过去的神的世界的奇物，这些是神圣物的碎片；比起我们自己的大道，这是小路……一个俄罗斯人不是为自己活着，而是为了思想和这一具有重大意义的事实活着，这事实就是：近一百年来俄罗斯的存在都不是为了自己，而只是为了欧洲。"伊万·卡拉马佐夫[1]讲到这样的思想："我想去一趟欧洲，因为我知道，那只是墓地，但却是最宝贵的墓地。就是这样。有价值的死者躺在那里，墓地上的每一块石头都载明过去那炽烈的生活，载明他们对自己的功绩、自己的真理、自己的斗争和自己的科学的热情信念。我预先知道，我走到这个地方，将吻那些石

②陀思妥耶夫斯基的小说《卡拉马佐夫兄弟》的主人公。——译者注

72 头，并在它面前流泪——那时我将用整个的心灵确信：它早已成为墓地，决不是别的。”陀思妥耶夫斯基在《作家日记》中写道：“欧洲——要知道，这是利害的和神圣的事物。啊，你是否知道，上帝对于我们这些好幻想的人、斯拉夫主义者、憎恶欧洲的人，是多么重要。即使你是敌视欧洲的人，也必得承认，这就是欧洲，这是‘神圣的神奇’国家。您是否了解，这种‘神奇’对我们是多么宝贵，我们多么热爱与尊敬她，这种爱胜过兄弟之间的爱，这种尊敬胜过我们对自己伟大的种族的尊敬，胜过我们对所有伟大的、美丽的、完善的东西的尊敬。您是否知道，这个宝贵的和亲爱的国家的命运怎样折磨着我们，我们为她而落泪，为她而心脏紧缩，那些越来越笼罩于天际的阴森森的乌云使我们多么恐惧。无论何时，你们——俄国的欧洲主义者和西方主义者都和我们这里的幻想家——斯拉夫主义者一样不喜欢欧洲，按你们的本性来说，自古以来你们就是欧洲的敌人。”陀思妥耶夫斯基有条件地称自己为斯拉夫主义者。他认为，俄罗斯和欧洲——这是所研究的课题的重要部分，欧洲已经开始衰落了，但是她有伟大的过去，她在人类历史上记载着伟大的价值。陀思妥耶夫斯基是俄国历史上彼得时期的作家，比起莫斯科的作家来，他更彼得堡化，他敏锐地感受到彼得的城市所具有的特殊气氛，这个城市的奇异的幻想气氛。彼得堡具有与莫斯科不同的另一种风貌，但这种风貌仍然是俄罗斯的。陀思妥耶夫斯基特别说明，斯拉夫主义和西方主义同样都应当克服，但是由于这两个学派都已纳入俄罗斯思想之中，所以应当经常在创作中克服（用黑格尔的话说，就是扬弃）。19 世纪知识最渊博的俄国思想家是索洛维约夫。斯拉夫主义是他的思想源泉之一，但他经常离开斯拉夫主义，在 80 年代他产生了狂热的民族主义，成了斯拉夫主义的尖锐批判者。他看到俄罗斯在统一教会（基督教普遍主义的主张）中的

使命。关于索洛维约夫将在其他地方再加以讲述。在历史学课题方
面的俄罗斯思想将导致这种意识：俄罗斯的道路是特殊的道路。俄
罗斯是伟大的东西方之结合，她是完整的巨大的世界，俄罗斯民族 73
包含着伟大的力量，俄罗斯民族是未来的民族，它将解决西方已经
无力解决，甚至从其深层来说都不能提出的问题。不过，这种意识
经常伴之以对俄罗斯的毛病和黑暗的消极感受，有时则伴之以俄罗
斯将堕入深渊的意识。经常提出的不是中间的问题，而是终极的问
题。俄罗斯的意识触及的是世界末日论的意识。那么，俄罗斯意识
提出了怎样的问题呢？

74

第三章

个人与世界和谐的冲突问题。黑格尔在俄罗斯思想史上的意义。对“现实性”的态度。别林斯基的造反。陀思妥耶夫斯基的预见。赫尔岑的个人主义的社会主义。陀思妥耶夫斯基的神正论。伟大的俄罗斯文学的诞生。果戈理的正剧。丘特切夫的形而上学主题。

1

黑格尔在俄国完成了空前的业绩[1]，其哲学的巨大影响一直保持到俄国的共产主义。尽管黑格尔认为哲学是关于上帝的学说，苏维埃政权还是出版了黑格尔全集。对于俄罗斯来说，黑格尔是人类思想的顶峰，在他那里可以找到对世界的所有问题的解决。他影响了俄罗斯哲学的、宗教的和社会的思想。他的影响就如同柏拉图对于教父哲学的影响和亚里士多德对于经院哲学的影响。萨马林曾提

①参阅奇热夫斯基：《黑格尔在俄罗斯》。

出东正教教会的未来依赖于黑格尔哲学的命运，只有霍米亚科夫深信这种类比是不能容许的。在我们这里，黑格尔完全不是哲学研究的对象，俄罗斯人所以对黑格尔哲学着迷，是由于他们可以在这种哲学中注入自己所热烈向往的理想。谢林以其自然哲学和艺术哲学吸引人，而黑格尔则以解决生活的意义问题而引人入胜，斯坦克维奇感叹道："如果在黑格尔那里找不到幸福，就别想生活在光明之中。"巴枯宁则像对待宗教一样地对待黑格尔。

失去了积极活动之可能的俄国知识分子—唯心主义者，被对待 75
"现实"的态度问题所折磨。这个关于"现实"的问题具有特别巨大的意义，可能，西方人很少能够理解。围绕在 30 至 40 年代俄国唯心主义者周围的"现实"是惨不忍睹的，这是尼古拉一世的帝国，农奴制政权，没有自由，无知愚昧。温和的保守分子尼基琴柯在自己的《日志》中写道："我们现在的社会呈现出悲惨的景象。其中没有宽宏大量的胸怀，没有司法，没有简朴，没有好的风尚，一句话，任何可以表明道德力量之健康的、自然的和强有力的发展的东西都没有。……社会堕落得如此之深，光荣、正义的概念或者被认为是意志薄弱，或者被认为是罗曼蒂克的狂热特征。……我们的教育是一种伪善……当我们的生活和社会反对全部的思想和真理的时候，当任何实现正义、善、共同利益的思想的意图都被当作犯罪一样加以追查和迫害的时候，为什么还要关心知识的获得呢？""到处是暴力和暴虐，到处是约束和限制，贫乏的、不幸的俄罗斯灵魂在哪里有自由？这种状况何时是个终结呢？""未来的人们能否觉察和评估我们现实中的悲惨和不幸呢？"在《日志》的续篇中写道："我们生活在俄罗斯的可怕时代，而且看不到任何出路。"这些话是在 40 年代作为"唯心主义者"时期写的，这个时期，这些人的才华是很出色的，但是这些 40 年代的杰出人物所组成的团体却被黑暗包

围着。这种状态最终使他们成了“多余的人”，成为无家可归、到处流浪的人，成为奥勃洛莫夫式的人物[①]。对于更有力量的人们来说，或者找到一种辩解，以便在思想上迁就“现实”；或者与“现实”进行斗争。这类人物的核心是别林斯基，按照他的战斗的气质，不可能在哲学和美学的直观中远离“现实”，对他来说，提出的
76 问题是异常痛苦的。巴枯宁把别林斯基导向黑格尔哲学。从黑格尔出发将导致与现实的调和，黑格尔说：“凡是现实的都是合理的。”这个命题在黑格尔那里有相反的方面，他只把合理的确定为现实的。按照黑格尔的理解，现实的合理性只有与他的泛神论相联系，才是可能的。他并不认为所有经验的现实都具现实性。那时的俄罗斯人不能正确理解黑格尔，并由此而对他产生误解。但是，也不是所有的人都不了解和误解黑格尔，黑格尔毕竟坚决地承认一般对于个别、普遍对于个体、社会对于个人的统治。黑格尔哲学是反人格论的。黑格尔培育了右的和左的黑格尔学派，保守主义和革命的马克思主义同时以其哲学为基础。这种哲学的特有属性是不寻常的动力论。别林斯基体验了暴风雨般的危机，按照黑格尔哲学和“现实”妥协了，与朋友们（包括赫尔岑和其他人）断交，并且离开了彼得堡。一个按气质来说是革命者的人，一个倾向于反抗和造反的人，在不长的时间里变成了保守分子，在写纪念博罗季诺战斗[②]的文章时，号召人们与“现实”妥协，这篇文章激怒了所有的人。别林斯基极端主义地理解黑格尔哲学，他感叹道：“现实性这个词对我有着如同上帝一样的意义。”别林斯基说：“社会永远是正当的，并

---

①奥勃洛莫夫：俄国作家冈察洛夫所著长篇小说《奥勃洛莫夫》的主人公，他的性格是懒散无力，萎靡不振。——译者注

②1812 年 9 月 7 日，俄法军队在博罗季诺附近进行的一次交战，法军从此一蹶不振，从而注定了拿破仑一世军队的灭亡。——译者注

且凌驾于个人之上。”从这里可以得出保守的和革命的两种结论。别林斯基得出的是保守的结论，并且像一个政权的辩护士一样地从事写作。他突然充满了这样的思想：权力就是力量，力量就是权力。他为征服者辩护。他宣扬，在历史力量面前理性要谦恭。他承认征服者、伟大的艺术家等等，可以有特殊的道德。现实是美丽的，苦难是无上幸福的形式。曾有这样的时刻，那时诗篇呈现的是生活的精华，别林斯基是坚决的唯心主义者，对他来说，思想高于一切，思想高于活生生的人。个人在真理面前，在现实性面前，对 77
实现于世界历史中的普遍理念应当顺从，命题提得很尖锐，对其的体验也很强烈。但是，别林斯基不可能长期坚持这个立场，他终于在彼得堡与“现实”决裂，又和朋友们恢复了关系。在这次决裂之后，他便开始造反，以现实的人的名义，以个人的名义坚决造历史的反，造世界进程的反，造普遍精神的反。在我们这里有两种危机，一种是以霍米亚科夫为代表的黑格尔主义的危机、宗教的危机；一种是以别林斯基为代表的道德—政治和社会的危机。

2

关于个人和历史的冲突、个人和世界和谐的冲突问题是很俄罗斯化的问题。俄罗斯思想特别尖锐和深刻地体验着它。别林斯基的造反首先属于这个问题的范围。这点体现于著名的别林斯基致包特金的信中。[①]别林斯基暗自说，当一个人头脑中呈现出神秘主义谬论时，他是一个可怕的人。很多俄罗斯人都能够暗自说这种话，但别林斯基则是在经历了思想危机以后，在以个人的名义，以现实的人的名义反对黑格尔的造反形式中，表现自己的新思想的。他从泛神

①见 П. 萨库林的著作《别林斯基的社会主义》，其中收入了别林斯基致包特金的信。

论转向人本主义。类似的更加平稳的哲学进程，费尔巴哈曾经经历过。包罗万象的普遍理念，普通精神的权力——这是主要的敌人。别林斯基写道："让所有最高的意图和目的都见鬼去吧！我有特别重要的理由向黑格尔发怒，因为我感觉到他信赖和容忍俄罗斯的观点……主体的命运、个体的命运、个人的命运要比全世界的命运更重要……人们对我说：为了灵魂的自由的自我宽慰而发展自己精神的全部财富吧，遇到使人落泪的事，应当宽慰，遇到不幸，应当喜
78 悦，力求完善，攀登发展的最高阶段，而当栽跟头时，让他见鬼去……非常感谢您，黑格尔，向您的哲学尖顶帽子致敬，但是，如果我应当沿着发展的阶梯爬到上层的话，那么我就要带着对您的哲学市侩习气的应有的尊敬向您告辞，在发展的高层上我将请您向我解释偶然性、迷信、宗教裁判所、菲利浦二世等等的牺牲品，否则我将从高处向下看。如果我的任何兄弟不能安逸的话，我并不向往幸福与才华，……这就是我的最终的世界观，我将带着他一同死去。""对我来说，沉思与感觉，理解与受折磨——是同一个东西。""主体、个体、个人的命运比全世界的命运以及中国皇帝的健康（也就是黑格尔的 Algemeinheit ）更重要。"别林斯基所表述的思想和伊万·卡拉马佐夫的思想，和他关于婴儿的眼泪与世界和谐的辩证法有着惊人的类似之处。这完全是个别、个体与整体、普遍的冲突问题。"对于黑格尔来说，主体自身不是目的，而是体现一般的、短暂的手段，而这个一般对于主体来说就是莫洛赫[①]。"别林斯基所进行的个人反对世界历史和世界和谐的战斗导致他对社会性的崇拜，这一事实对于往后的俄罗斯意识发展的历史具有巨大的、奠基性的作用。现实不是合理的，应当以人的名义对之进行根本的

①莫洛赫：古代腓尼基人所信奉的太阳、火、战神。——译者注

改造，俄国的社会主义最初具有个人主义的起源。“在我心中发展着一种对人的个性、自由和独立的粗野的、发狂的、狂热的爱，这种自由和独立只有在以真理和忘我精神为基础的社会中才是可能的。……我理解法国革命，理解对一切脱离人类友好情谊的东西的深深仇恨……我现在处于新的境界——这就是社会主义理想，社会主义对于我变成了新的理想，存在中的存在，问题中的问题，信仰和知识的全部。我的一切都从它出发，为了它，并以它为目标…… 79
我愈益成为世界公民，对爱的发狂的渴望愈益完全控制了我的内心，从而忧郁也更加沉重，更加没有终结……人的个体成为顶点，在这里我害怕离开理性。”“我开始这样来热爱人类：为了使人类的极小部分成为幸福的，我认为，要用火与剑消灭其余的人。”他高呼：“社会性，社会性或者死亡。”比起赫尔岑和所有的民粹派，别林斯基更是俄国共产主义的先驱。他已经肯定地说出布尔什维克的道德。

陀思妥耶夫斯基以极为天才的敏锐性触及到关于个人与世界和谐的冲突问题。神正论问题折磨着他：怎能容忍上帝和以祸害、灾难为基础的宁静和平呢？如果在世界中创造的将是无辜者的苦难，即使只是一个孩子的无辜苦难，难道能够容忍这种创造吗？伊万·卡拉马佐夫在与阿列希的谈话中叙述了关于婴儿眼泪的独创性的辩证法，这很像别林斯基提出的命题（《地下室手记》第一次极明显地表述了这个命题）：个人的那种作为世界机器的不协调的销钉、整体的部分、实现宇宙和谐这一目的的手段的感觉，会导致疯狂。在那里，陀思妥耶夫斯基表述了惊人的思想：人完全不是追求幸福的理智的存在，而是有着痛苦需求的非理性的存在：痛苦是意识产生的惟一原因。地下人不和宇宙和谐一致，也不和宫廷（他在其中只是工具）协调。地下人说：“自己所有的、任意的和自由的愿望，尽

管是最荒唐的任性的要求、自己的幻想、激动有时甚至是疯狂，但它仍然是自己的，是自己所特有的。——这就是最最好的利益，任何分类都不适宜它，但是所有的体系和理论都逐渐地将它遗忘得一干二净。”当千万人由于放弃了个性和自由而获得幸福时，地下人
80 则不能接受宇宙和谐所强加给他的结果，不能接受幸福的蚂蚁窝。这个思想在《宗教大法官》中将得到很大的发展。[①]地下人感叹道：“要知道，如果突然从你或他，从一般的有理智的人中出现某种君子，露出粗野的，或者说得更好一些，顽固的和嘲笑的面孔，侧着手臂责难我们大家说：‘什么？上帝！我们任何人从来也没用腿或髋骨碰到过这个理性的存在。我们只有一个目的，让所有的对数都见鬼去，让我们重新按照自己糊涂的意志生活。’那么，我是不会感到惊奇的。”陀思妥耶夫斯基自己就具有两重性。一方面，他不能容忍这个以无辜者的苦难为基础的世界。另一方面，他也不能容忍想创造“智慧的欧几里得”的世界，也就是既没有痛苦又没有斗争的世界，自由产生痛苦。陀思妥耶夫斯基不希望世界没有自由，也不希望天堂没有自由，他最反对那种强塞给人的幸福。伊万·卡拉马佐夫关于婴儿眼泪的辩证法体现了陀思妥耶夫斯基自己的思想。但是，同时他又用自己对基督的信仰抑制了这种无神论的、反抗上帝的辩证法。伊万·卡拉马佐夫说：“归根结底我不能与上帝的世界调和，尽管我知道它存在，也完全不能容忍它。”世界可能在走向最高的和谐，走向普遍的协调，但这并不能补偿过去无辜者所受的痛苦。“我不能为了这些而受苦，不能用自己的暴行和痛苦去引导未来的和谐。”“要完全摒弃最高的和谐。即使为了实现它，仅有一个孩子受到折磨，也应该摒弃它，因为最高的和谐并不是眼

①见别尔嘉耶夫的著作：《陀思妥耶夫斯基的世界观》。

泪。”伊万·卡拉马佐夫把世界和谐的入场券交还给了上帝。苦难
问题是陀思妥耶夫斯基作品的中心。在这点上，他是十足的俄罗斯
人，俄罗斯人忍受痛苦的能力大于西方人，同时，他又对痛苦有特
殊的感受，他比西方人更具有怜悯心、同情心。俄罗斯的无神论根
据道德的动机而产生，致使它不能解决神正论的问题，与众不同的 81
马克安主义是俄罗斯人所特有的。这个世界的创造者不可能是善良
的，因为世界充满了苦难，无辜者的苦难。对于陀思妥耶夫斯基来
说，这个问题是由作为世界基础的自由和亲自接受上帝赋予这个世
界的苦难的基督所决定的，而对别林斯基来说，这个命题是十分现
实的、此岸的，它导致个人主义的社会主义。别林斯基这样地表达
自己的社会乌托邦、自己的新的信念：“我热烈地相信，这样的时刻
正在到来。那时将没有人再被烧死，没有人再被砍下头颅；那时，
罪犯进行最后的祈求，就会得到恩赐和拯救而不被处死。但他的生
命会在死刑的判决中中止，就像死了一样。那时将没有无意义的仪式
和典礼，没有感情上的契约和条件，将没有义务和责任，意志将不是
让位给自由，而是让位给一种爱；那时将没有丈夫与妻子，而只有男
女情侣，当她走向情人并告诉他‘我爱另一个人’时，情人则回答：
‘没有你我不可能幸福，我的全部生活将充满苦涩，但是投入你所爱
的人的怀抱吧！’如果她慷慨地想要停止和另一个人的关系，他并不接
受她的牺牲，而是像上帝一样地告诉她：我想要的是奉献，而不是牺
牲。……将没有富人，也没有穷人，既没有皇帝，也没有臣民，但是
有的是兄弟。按照帕维尔（Ап. Павл）的说法，人们将像基督一样，
把权力交给圣父，而圣父一圣灵将再次降临，但已经是在新的天空
之下和新的土地之上了。”①极为重视个性的赫尔岑主张个人主义的

①见列尔涅尔：《别林斯基》。

社会主义，到了70年代，这种社会主义则以米海依洛夫斯基和拉夫罗夫（П. Лавров）[1]为代表。俄罗斯思想对世界历史与文明的正当
82 性产生了怀疑。俄罗斯的进步人士、革命者怀疑进步的合理性，怀疑进步的未来成果能否补偿过去的苦难和非正义性。只有陀思妥耶夫斯基知道，这个问题只有在基督教中才能解决。别林斯基没有发觉，在反对黑格尔的普遍的一无所不包的权力之后，他重又将人的个体从属于普遍一无所不包的东西，即作为无情主宰的社会性。人格论和共同性是俄罗斯人同时固有的特点，陀思妥耶夫斯基将二者结合了起来。他以个人和自由的名义进行反对革命者的斗争，当然，这种斗争常常是很不正确的。他回忆说："别林斯基全身心地相信：社会主义不仅不破坏个人的自由，而且相反，它最大限度地恢复个人的自由。"陀思妥耶夫斯基则不相信这个。全部矛盾都来源于他的命题，而这个命题之惊人之处在于，人所掌握的好像是宇宙结构中所消失的东西。这显露了一种秘密，用科学的语言来说，这种秘密就是潜意识的领域。

3

属于接踵而来的时代的俄罗斯伟大作家，在40年代已经开始写作了。关于陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰，我们以后将要讲到，不过，果戈理的作品也属于别林斯基和40年代人们的时代，果戈理不仅属于文学史，而且属于俄罗斯宗教史和宗教—社会探索史。宗教问题折磨着伟大的俄罗斯文学。关于生活的意义问题，关于从恶与苦难中拯救人、人民和全人类的问题在艺术创作中是占优势的问题。俄罗斯作家没能停留于文学领域，他们超越了文学界限，他们

①拉夫罗夫（1823—1900）：俄国哲学家、社会学家、政治家、革命的民粹主义思想家之一，参加过19世纪60年代的解放运动。——译者注

进行着革新生活的探索。他们怀疑艺术的正当性，怀疑艺术所特有的作品的正当性。19 世纪的俄罗斯文学带有教育的性质，作家们希望成为生活的导师，致力于生活的改善。果戈理是最神秘的俄罗斯 83
作家之一[①]。他经历了令人痛苦的宗教悲剧。最后在始终是神秘主义的环境中烧毁了《死魂灵》的第二部。他的悲剧在于怀疑自己的作品，这类似于西方的鲍基切利的悲剧。正如许多俄罗斯人一样，果戈理寻找地上的上帝之国，然而他是用一种扭曲的形式去寻找的。果戈理是最伟大和最完善的俄罗斯艺术家之一。如前所述，他不是现实主义者，也不是讽刺作家，他是幻想家。他描绘的不是现实的人们，而是最原始的恶的灵魂，首先是俄罗斯人所具有的虚伪的灵魂。他对现实性的感觉是很微弱的，他甚至不能区分真话与谎言。果戈理的悲剧在于，他无论何时都不能看到和描绘人的形象以及人之中的神的形象。这使他很痛苦，他对奇异的和凶恶的力量有很强的感受。果戈理是俄罗斯作家中最富浪漫主义的，接近霍夫曼[②]。他那里完全没有心理学，没有活的灵魂。关于果戈理，人们这样说：他看到了世界；他承认他对人们没有爱；他是基督教徒，他充满激情地同时又绝望地体验着自己的基督教。他对宗教抱着恐惧态度，相信报应。他的精神样式中有某种非俄罗斯的东西。令人惊奇的是，基督教作家果戈理是俄国作家中人道精神最少的，是人道精神最强的文学中最少人道精神的。[③]非基督教徒屠格涅夫、契诃夫比基督徒果戈理更富人道精神。他因罪孽感而沮丧，几乎成了中世纪的人。他寻找的首先是拯救。作为浪漫主义者，果戈理起初相

---

①见莫楚利斯基：《果戈理的精神道路》。

②霍夫曼（1776—1822）：德国浪漫主义作家、作曲家、画家。他的作品既富有哲理性的嘲讽和离奇怪诞的神秘色彩，也有对现实的抨击，还有对德国市侩习气和封建专制的揶揄。——译者注

③罗扎诺夫不能容忍果戈理的非人道性，所以在写到他时不留情面。

信通过艺术可以使生活改观。放弃了这个信念以后，他表示自己愿意做一个“监察员”，他的禁欲主义意识加强了，他对创作的正当性也产生了禁欲主义的疑问。果戈理强烈地感受到恶，但是他所感受到的恶和社会的恶以及俄国的政治制度没有特殊的联系，这种感受
84 是玄奥的。他倾向于公开的忏悔。有时他却脱口承认他没有信仰。他希望献身于宗教—道德的事业，并将自己的艺术创作从属于它。他发表了《与友人通信选集》，这本书激起了左派阵营的极大愤怒，他被认作解放运动的叛徒。

果戈理宣扬个人道德的完善，认为没有个人道德的完善也就不可能实现更好的社会生活。这种观点使他产生不正确的认识。这种观点本身是正确的，不可能由此激起对他的愤慨。但是在实际上他和许多俄罗斯人一样，鼓吹社会的基督教。恰恰是这种社会基督教十分可怕。果戈理在勤奋从事宗教—道德导师工作时提出自己的神权政治的乌托邦，宗法制的田园生活。他想通过施行美德的总督及总督管辖区①来改造俄国。从上到下保持着专横的制度，保持着农奴制政权。等级高的——有高尚品德，等级低的——俯首听命和恭顺。果戈理的乌托邦是下贱的和奴才式的。没有自由精神，没有热情的召唤，到处渗透着难以忍受的小市民的道德主义。别林斯基不理解果戈理的宗教问题，这个问题在他的视野之外，但是他不是无根据地对果戈理异常愤怒（只有他能产生这种程度的感情）。他给果戈理写了那封著名的信。他崇拜作为作家的果戈理，但同时这位伟大的俄罗斯作家拒绝一切对他来说是神圣的和珍贵的东西。“鞭笞的鼓吹者，无知的宣扬者，黑暗势力的保卫者，鞑靼民族的赞颂者——你干的就是这个！”在信中明确了别林斯基对基督教和基督的

①总督管辖区：旧俄的行政区，包括一个或几个省，由总督管辖。——译者注

态度："你像教导的那样依赖于东正教会，对此我也理解：东正教会永远是鞭笞的支柱和专制的献媚者；但是你为什么要连累基督呢？……他第一次向人们宣告了自由、平等和兄弟情谊的学说，并且让受苦人记住和确信这些学说的真理性。""如果实际上充满了 85
真正的基督教义，那么就不会有魔鬼的理论。这完全不像在你的新书里所写的那样，你说，地主和他的农民在基督教里是兄弟。一个人不可能是自己兄弟的奴隶，所以，他应当或者给他自由，或者虽然使用他的劳动以获得利益，但至少在良心深处意识到自己对他的关系上处于不正确的地位。"果戈理压抑了在《与友人通信选集》中所提出的那种思想。果戈理是俄罗斯文学与思想史上最具悲剧性的人物之一。Л. 托尔斯泰同样宣扬个人道德的完善，但是他不去构造关于社会奴隶学说，相反，他要揭露这个社会的虚伪和谎言。尽管果戈理的书有着可恶的毛病，但他毕竟还有这样的思想：俄罗斯号召人们建立兄弟情谊，俄罗斯人的追求就是地上千年王国自己的寻求。从果戈理开始出现了俄罗斯文学的宗教—道德性质，出现了文学中的弥赛亚主义。果戈理除了作为艺术家的作用以外他对俄罗斯文学的宗教和道德特性起了很大的作用。俄罗斯的艺术家将渴望从创作艺术作品转向创作完善生活。宗教和形而上学问题以及宗教和社会问题折磨着所有著名的俄国作家。

最深刻的俄国诗人之一丘特切夫在自己的诗篇中反映了形而上学和宇宙论问题，他并且预见到世界革命。在宇宙的外在遮盖物之后他看到正在闪现的混乱。他是歌唱自然之隐秘本质的诗人。

深渊带着它的恐怖和雾气
向我们袒露着，
　在它和我们之间没有屏障，

所以我们害怕黑夜。

这个世界是

盖在深渊上的地毯，
我们漂游着，
被无数的深渊所包围。

86 他最著名的诗篇是《你感觉到了什么，晚风?》，这诗的最后一行是这样的：

啊，风暴在沉睡，
在它下面活动着混乱世界。

丘特切夫感觉到这个混乱，并且在历史的外在遮盖物之后预见到灾难性的大转折。他不喜欢革命，也不希望它到来，但是他认为革命是不可避免的，丘特切夫感到历史的“决定性时刻”就要到来。在根据其他的动因所写的诗篇中，他说出这样惊人的话：

谁在大灾难时刻来到这个世界，
他将是幸福的：
世界邀请了所有善良的人，
作为筵席上的对话者。

现在，我们就是所谓的“幸福的对话者”，只不过丘特切夫预言的筵席是在一百年之后才举行的。他预见的是未来的俄罗斯灾难

性大转折。

俄罗斯的星，
你是长久地被掩盖在云雾后面，
还是永远用光学的欺骗装扮自己？
莫非你要用空幻和虚伪的流星之光
去迎接在黑夜中热切盼望你的目光？
到处是黑暗，
所有的人都更加不幸，
一切都不可避免地凄惨。

丘特切夫有一套完整的、有充分论证的神权政治学说，这一学 87
说在规模上类似于索洛维约夫的神权政治学说。很多俄国人都感觉俄罗斯在走向大灾难。莱蒙托夫也有这种感觉。他对俄罗斯未来的信念几乎是斯拉夫主义的。他有一首很极端的诗：

将来到这一年，俄罗斯黑暗的一年，
那时候沙皇们的皇冠将要丢到一边；
百姓们将忘记对他们往昔的敬仰，
死亡和鲜血将要成为多数人的食粮；
那时刻被推翻了的法律将不再保护
天真的孩子和无辜的纯洁的妇女；
那时刻发出恶臭的死尸引起的瘟灾
将要在满目凄凉的村落中到处徘徊，
它摇一摇手帕便把人从茅屋里唤出，
饥饿将要使这可怜的国土受尽痛苦；

漫天的大火将要照红河水上的波纹：
在那一天将要出现一个有力的伟人，
将来你会认识他——将来你会知道，
为什么他手中提了把明晃晃的钢刀。

俄罗斯的创作上的悲剧——对宗教辩解的怀疑——已经在莱蒙托夫这里出现。

造物主啊，
当我从赞颂的渴望中解脱出来时，
便重新转向拯救灵魂的艰难道路。

这句话已经勾画出果戈理所体验到的宗教悲剧。莱蒙托夫与普希金不同，他不是文艺复兴式的人物。在俄罗斯，可能只有普希金是文艺复兴式的人物。当然，也不完全是。俄罗斯文学的确受到作为西欧现象的浪漫主义的影响。不过，认真地说，我们这里既没有浪漫主义，也没有古典主义。我们这里所呈现的是愈益向宗教现实主义的转变。

第四章 88

人道主义问题。在俄国没有文艺复兴式的人道主义。俄罗斯文学的人性。怜悯。人道主义的危机。陀思妥耶夫斯基的人道主义辩证法。索洛维约夫的基督教人道主义。无神论的人道主义向反人道主义的转变。

1

当19世纪哲学思想在俄国产生时，就其大多数而言呈现为宗教的、道德的和社会的。这意味着，关于人的问题、人在社会和历史中的命运问题是哲学的中心问题。俄罗斯没有体验过西欧意义上的人道主义，我们这里没有出现文艺复兴。然而，就特殊点而言，我们体验到了人道主义的危机，发现了人道主义的内在的辩证法。我们对人道主义这个词的运用是不准确的，这种运用可能会引起法国人的惊讶，因为他们大多自认为是人道主义者。俄国人经常把人道主义和人文主义混为一谈，同时不仅把人道主义和古希腊罗马文化联系起来，和“回到希腊—罗马文化”的号召联系起来，而且和

19 世纪的人的宗教联系起来；不仅和伊拉斯谟[1]联系起来，而且和费尔巴哈联系起来。但是，人道主义这个词毕竟是和人联系着，它意味着赋予人以特殊的作用。最初，西欧的人道主义完全不意味着承认人的自满自足，也不意味着把人神化，它的根源不仅在古希腊—罗马文化中，而且也在基督教中。我已经讲过，俄罗斯几乎不了解文艺复兴的创作之丰富所带来的喜悦。对俄罗斯人来说，基督教的人道主义是容易了解的。对艺术作品中的辩解持宗教的、道德
89 的和社会的怀疑态度正是俄罗斯意识所特有的。这是禁欲主义的和世界末日论的怀疑。施本格勒很尖锐也很准确地揭示了俄罗斯的特点，他说，俄罗斯是以启示录反对古希腊罗马文化。[2]这确定了俄罗斯与西欧之间的深刻区别。不过，如果说俄罗斯没有西欧文艺复兴意义上的人道主义，那么人性问题则是它所特有的，这个问题有时可以有条件地称为人道主义。俄罗斯思想中揭示了人的自我确认的辩证法。由于俄罗斯民族好走极端，所以它所讲的人性能够兼有残酷性的特征。不过，人性毕竟是俄罗斯具有的特征，人性是俄罗斯思想之最高显现。俄罗斯较高文化阶层和人民中的优秀人物都不能容忍死刑和残酷的惩罚，都怜悯犯人。他们没有西方那种对冷漠的公正的崇拜，对他们来说，人高于所有制原则，这一点决定了俄罗斯的社会道德。对于丧失了社会地位的人、被欺辱的与被损害的人的怜悯、同情是俄罗斯人很重要的特征。俄罗斯知识分子之父拉吉舍夫是极富同情心的。在俄罗斯的重要时期，道德评价决定了对农奴制政权的抗议。这反映在俄罗斯文学之中。如果弟兄们在受苦，别林斯基并不希望自己幸福，不希望只有千分之一的人幸福。如果庄稼汉都没有权利，米海依洛夫斯基也不希望自己有权利。全部的

①伊拉斯谟（1469—1536）：荷兰文艺复兴时期的人文主义者。——译者注

②见施本格勒：《西方的没落》第二卷。

俄国民粹主义都起源于怜悯与同情。在70年代，忏悔的贵族放弃
了自己的特权，走到人民中间，为他们服务，并与他们汇合在一
起。俄罗斯的天才、富有的贵族托尔斯泰一生都被自己的特权地位
所折磨，他想放弃一切，想平民化，成为庄稼汉。另一位俄罗斯的
天才陀思妥耶夫斯基为苦难和对苦难人的怜悯折磨得精神失常，苦
难和同情成为他的作品的基本主题。俄罗斯的无神论是从同情中诞 90
生的，是从对世界的恶、历史的恶和文化的恶之不能忍受中诞生
的。这是19世纪的意识所体验到的特殊的马西昂[1]主义。上帝是这
个世界的创造主，遭到正义和爱的否定。这个世界的政权是恶的，
对世界的管理是愚蠢的，应当对世界和人组织另一种管理，在这种
管理之下将没有不可忍受的苦难，人与人将不再是狼，而是兄弟。
俄罗斯人信仰上帝的原初的充满激情的根据就在这里，俄罗斯社会
主题的内在原因也在这里。在这种情况下，俄国生活便具有极明显
的二元论征兆。非人性、残酷性、非正义性、对人的奴役在俄罗斯
国家中，在帝国中均客观化了，这些是和俄国人民异己的，而且成
为一种外在的力量。在君主专制的国家里，无政府主义思想得到巩
固；在农奴制政权的国家里，社会主义思想得到巩固：被人类苦难
所伤害的人、出于怜悯的人、充满了人性激情的人，都不愿意接受
帝国，不想要政权、威力、力量。第三罗马不应当是有威力的国
家。但是，我们将会看到，怎样的辩证过程把俄罗斯人性引导到非
人性。

人性问题是19世纪我们所有社会学说的基础。但是这些社会

---

①马西昂（？—约160），小亚细亚人，创建马西昂派与基督教对抗。马西昂派的基本教义是：有两神主宰宇宙。其中，父神创造物质世界，包括人的肉体和灵魂。另一神完全不可名状，他与被创造的宇宙毫无内在联系。此神完全出于良善本性而派遣其子耶稣基督救人脱离物质世界而达到新土。——译者注

学派导致了共产主义革命，而这种革命又以全部激情拒绝承认人性。陀思妥耶夫斯基揭示了人道主义（按照这个术语本来的意义，有条件地保持它的二重性）的形而上的辩证法。他不仅揭示了俄罗斯人道主义的危机，而且像尼采一样揭示了人道主义的世界性危机。陀思妥耶夫斯基拒绝40年代的唯心主义的人道主义，拒绝谢林，拒绝对“最高的和最美的东西”的崇拜，反对对人的本质的乐观主义认识，他转向了“实际生活的现实主义”，而且不是那种肤浅的现实主义，而是深刻的、揭示了人的本质深处的全部矛盾的现实主义。对人道主义，他抱着两种态度，一方面，他深深地被人性所渗透，他的同情心是无限的，他反对上帝是基于对世界灾难不能容
91 忍。他揭露说，人的形态中最堕落的就是神的形态。人类的最高形态具有绝对的意义。但是，另一方面，他揭露人道主义是自我肯定的，指出它的最高成就就是人的崇拜。人道主义的辩证法揭示了人的自由问题怎样起源于永恒的世界秩序。关于人，陀思妥耶夫斯基有很高的理想，他为人辩护，为人的个性辩护。在上帝面前他要保护人，他的人类学在基督教中是新的语言。他是人的自由的最热情而激烈的保卫者，只有人类思想史知道他是如何保卫人的自由的。但是，他也揭示人类自我肯定、不信宗教和空泛的自由之命中注定的结果。在陀思妥耶夫斯基那里，当人走向人的崇拜、走向自我崇拜时，同情心和人性就转化为残忍性和非人性。人们称他为“残酷的天才”不是偶然的。如果与基督教相比较，或者，更准确地说，与列昂季耶夫的冒牌基督教的反人道主义比较，陀思妥耶夫斯基完全可以称为基督教的人道主义者。但是他郑重地宣告了人道主义王国的终结。而西欧的人道主义是一个中间的王国，其中没有显示最后的、最根本的东西，它不知道世界末日论的问题，也没有受这个问题的折磨。这个中间王国想使自己永远稳固。按其主要内容来

说，它是一个文化的王国，在西方，这个人道主义王国最终是尼采现象（尼采很少读陀思妥耶夫斯基的书，但陀思妥耶夫斯基对尼采是有影响的）。尼采现象对人的命运有着巨大的意义。当没有上帝、上帝死了的时候，他要体验上帝；当世界如此低下时，他要体验狂喜；当世界平庸没有顶峰时，他想体验最高处的热情。在超人的理想中表达了自己的归根结底是宗教的主题，在这样的主题中人终止了自己的存在。相对于超人来说，人仅仅是通道，几乎仅仅是为培育超人的田地施上的肥料。基督教的和人道主义的道德产生了 92
断裂，人道主义变成了反人道主义，陀思妥耶夫斯基从宗教深处表述了这个问题。基里洛夫（Кириллов），一个有着高尚的灵魂的人，十分纯真但又十分脱离实际地表述了失去上帝的、自我肯定的人所达到的最终结果。基里洛夫说："听起来好像胡话一样：将要出现新的人、幸福而又高尚的人……谁能战胜痛苦与恐惧，他自己将成为上帝，上帝也有恐惧和死亡的痛苦，谁战胜痛苦与恐惧，他自身就会成为上帝，那时他就会过新的生活，成为新的人，一切都成为新的。""人成为上帝，肉体也会变样。同时世界变样，事物变样，思想以及全部感觉都将变样。""世界以'人神'的名义达到终结。"斯培夫罗金重复地问："神人？"基里洛夫回答说："人神，区别就在这里。"陀思妥耶夫斯基认为，人的神化的途径通向火神系统和伟大的宗教裁判所，也就是通向人（在形象上与上帝相似）的否定，自由的否定。只有神的人化才能导致对人、人的个性和自由的确认。陀思妥耶夫斯基的存在主义辩证法就是如此。人性如果脱离了上帝和神人，则堕落为非人性。陀思妥耶夫斯基在无神论者—革命者涅恰耶夫（Нечаев）[1]的例子中看到了这种转化。涅恰耶夫完

---

①涅恰耶夫（1847—1882）：俄国革命者、秘密团体"人民惩治会"的组织者，著有《革命家手册》，1873年被判处20年苦役刑，死于阿列克谢耶夫堡。——译者注

全弃绝了人道主义的道德，抛弃了仁爱而主张残忍性。在这里应当
说明，涅恰耶夫并非如《群魔》的作者[1]所不真实地描写的那样，
他是一个真正的禁欲主义者和献身于革命理想的人，在他的《革命
家手册》中写了革命者精神生活的准则，要求革命者超脱尘世。不
过，陀思妥耶夫斯基提出的问题是十分深刻的。“人的神化”这一
术语在19世纪的俄罗斯被用得很滥，但现在它可能产生误解，同时
把它译成外文是很困难的。这是基督教的思想：人应当达到神
化，但不是经过自我肯定和自我满足。人道主义应当扬弃（Aufhe-
bung），但不是消灭，人道主义中有真理，与讲假话的历史上的基
93 督教相比则有更多的真理。它还有反对寓言主义的伟大真理。然而
作为中间王国的人道主义之世界末日论，却主要是由俄罗斯思想所
揭示的。不可能像西方的人道主义者所希望的那样，停止在这个中
间的文化王国里，这个王国要瓦解，从而显露出它的局限性。索洛
维约夫可以被称作基督教人道主义者。但是他的人道主义非常特
殊。在和右派基督教阵营辩论时，他喜欢说：历史的人道主义进程
并不仅仅是基督教的进程，尽管这个进程不是自觉的，但是不信教
的人道主义者比信教的基督教徒更好地实现了基督教义，那些信教
的教徒没有做任何改善人类社会的事情。近代史上不信教的人道主
义者力图创造更加人化、更加自由的社会，而信教的基督徒却相
反，他们捍卫和维持以暴力和奴役制为基础的社会。索洛维约夫在
论文《论中世纪世界观的衰落》中表述了这一观点，从而引起列昂
季耶夫的强烈愤怒。当时，索洛维约夫已经对自己的神权政治乌托
邦失望了。他认为基督教的基本思想是上帝人化的思想（对此，我
们将在论述俄国的宗教哲学时谈到），这种思想是俄国宗教哲学的奠

[1] 即陀思妥耶夫斯基。——译者注

基石。人道主义则成为主张上帝人化的宗教的组成部分。与耶稣基督相区别，产生了神的本质和人的本质的结合物，也就是神人。它应当在人性中产生，在人性的社会中产生，在历史中产生。人的主动性是实现上帝人化、神人的生命的前提。在以往的基督教中，人没有充分的主动性，特别在东正教中人常常是忧郁的。在近代史中，为了实现上帝的人化，必须解放人的主动性。人道主义尽管在 94
意识中可能是非基督教和反基督教的，但却由此获得了宗教的意义，没有这种人道主义，基督教的目的反而不能实现。索洛维约夫企图从宗教上思考人道主义的经验。这是他的主要功绩之一。同时他的学派是心平气和的，学说带有综合性，他那里没有陀思妥耶夫斯基所揭露的那种悲剧式的冲突，也没有分裂的深渊。只是在生命的最后，消极的启示思想控制了他，他急迫地期待基督的敌人降临。索洛维约夫的思想融进俄罗斯关于人和人性的辩证法之中，不可能将他的思想与这种辩证法分开。他的宗教哲学渗透了人性的精神，但是它的外在表现过于缺乏热情。他的宗教哲学中所特有的个人神秘论是合理的。

布哈列夫（Бухарев）——最著名的神学家之一，是我们的精神环境的产儿。他是修士大司祭，但脱离了僧侣生活。他把人性整合到完整的基督教中，他要让基督完全过人的生活。对他来说，全部真正的人性都是基督的，他反对减少基督的人的本质，反对所有的基督单性说[1]倾向。

不能称 Л. 托尔斯泰为西方意义的人道主义者。他的宗教哲学思想在某些方面与其说接近基督教，不如说更接近佛教。但是俄罗斯式的人性仍然是他所特具的。这种人性表现于他对历史的非议，

①基督单性说，中世纪拜占庭所出现的神学学说，反对正统的神人二性说，认为基督只具有神性。——译者注

对各种暴力的抗议，也表现于他对朴实的劳动人民的爱。托尔斯泰的无冲突论、托尔斯泰对历史暴力的否定，只有在俄罗斯精神的基础上才能产生。托尔斯泰是与尼采正相反的人，是尼采在俄罗斯的对立面，如黑格尔是尼采在德国的对立面一样。后来，当著名的罗扎诺夫（В. Розанов）[①]还属于斯拉夫主义的保守阵营时，曾激愤地说，人变成了历史过程的工具，并且发问：何时人才能表现为目
95 的？[②]对他来说，只有在宗教里才反映出人的个体的意义，罗扎诺夫认为，俄罗斯民族缺乏伟大的历史热情，在这方面，西方的民族则占有优势，他们对历史上的杰出人物爱得发狂。与大部分俄罗斯人不同，只有列昂季耶夫是另一种想法，他从审美的角度反对人性。但是，如果从人的智慧的丰富性和多样性来说，他又对上述自己基本的方向性意见提出了反驳。

列昂季耶夫是文艺复兴式的人物，喜爱繁荣的文化，他认为，人最珍贵的东西是美。从美的角度来看，无论是人的苦难，还是残酷的折磨，都可以容忍。他宣扬价值的道德、美的价值、文化的繁荣、国家的富强，并将这些与奠基于人的个体至高无上和对人的同情的道德对立起来。他并不是一个残忍的人，他是从人的最高价值角度来鼓吹残酷性的，这完全和尼采一样。列昂季耶夫是俄国第一个美学家，他主张“没有受苦受难的人性，只有优美的人性”。与大部分俄罗斯人不同，他喜爱国家的强大威力。他认为没有人道的国家。这可能是正确的。但却无法改变我们的评价判断。人道主义的国家是分散的国家。在古代，所有的人生活都很痛苦，接受了生命就是接受了痛苦。列昂季耶夫不仅不相信在地上实现真理与正义

---

①罗扎诺夫（1856—1919）：俄国作家、政治家、哲学家，宣扬宗教的存在主义观点，批判基督教的禁欲主义，鼓吹家庭和性至上，认为性的本原是生命的根本。——译者注

②见罗扎诺夫：《关于宗教裁判的传说》。

的王国的可能性，而且他也不希望实现真理与正义的王国。他认为在这种王国里将没有美，因为美在各处都是和最大的不平等、非正义、暴力和残酷性联系在一起的。列昂季耶夫思想的勇气和激进在于，他敢于承认别人不敢承认的东西。纯粹的善是不美的；美存在于生命之中；恶是必然的，黑暗与光明的反差也是必然的。列昂季耶夫最反对快乐主义、幸福论。他也反对人们的利益观念。他信奉美学悲观主义。他认为自由主义的财产平均进程是荒谬的、畸形 96
的，但同时又是不可避免的。他不相信他自己的理想未来可以实现，在这点上他也和反动分子、保守分子有显著的区别。他认为世界正在走向荒诞的庸俗的变动。我们在他身上看到一个自然主义的社会学家变成一个启示录的布道者。在他那里美学的评价和宗教的评价是结合在一起的。只是为了拯救个人的灵魂，他才承认兄弟情谊和人道主义。他鼓吹超验的利己主义。在生活的前半段，他在美中寻找幸福；在生活中的后半段则在摆脱死亡中寻求解脱。[1]但是他并没有找到上帝之国，特别是没有找到地上的上帝之国。俄罗斯人关于人的兄弟情谊的思想，俄罗斯人对于普遍拯救的追求与他格格不入，俄罗斯的人性也和他相背离。他揭露陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰的"乐观的基督教"，他奇特地指责陀思妥耶夫斯基的基督教是悲剧性的。列昂季耶夫是个孤独的幻想家，他表现了俄罗斯思想赖以形成的另外一极。但是，他希望俄罗斯走特殊的道路。他因巨大的洞察力和很多预见、预言而为人注意。文化的命运这一主题是他十分尖锐地提出来的。他预见到文化的可能堕落，他讲的很多话都早于尼采、戈比诺[2]、施本格勒，他有世界末日论的倾向，然而，

①见别尔嘉耶夫:《康士坦丁·列昂季耶夫》。

②戈比诺（1816—1882）：法国社会学家、作家、种族主义和社会学人类种族学派的创始人之一。著有《东方民族志》。——译者注

仿效列昂季耶夫是不可能的，他的后继者所做的都十分恶劣。

正如我已经谈过的，存在着内在的存在主义辩证法，由于它，使人道主义转化为反人道主义，人的自我确认导致人的否定。在俄国，这种人道主义辩证法的完成因素就是共产主义。共产主义同样有人道主义的起源，它希图为把人从奴隶制下解放出来而斗争，但结果那本应使人从剥削与暴力下获得解放的社会集体却成了人的个
97 体的奴役者。断言社会居于个人之上，无产阶级（无产阶级的思想是最正确的）居于工人之上，居于具体的人之上。人从过去的偶像膜拜中解放出来，又陷入新的偶像膜拜。在别林斯基那里我们已经看到这种现象。

从个人的“一般”的权力下解放出来，又从属于新的“一般”——社会性——的权力，为了社会性的胜利可以对人的个体使用暴力，为了实现最高的目的不管使用什么手段都是允许的。在我国的社会主义运动中赫尔岑是最少偶像膜拜的。马克思本人的情况如何呢？对此，马克思的青年时代的著作比其晚年著作更有教益。人道主义也是他的思想发源地，他为人的解放而斗争。他反对资本主义的斗争奠基于这种认识：在资本主义社会中产生出工人的人的本质的异化、人性的丧失、人性的物化。马克思主义的全部道德激情都以反对这种异化和非人化的斗争为基础，马克思主义要求充分恢复人特别是工人的人的本质。马克思的青年时期著作预定了存在主义的社会哲学的可能性。马克思把僵化了的资产阶级古典政治经济学的范畴溶化了。他否认永恒的经济规律，否认在经济特征之后还有事物的客观现实性。经济只是人的积极性和人的关系。资本主义只意味着现实的人在生产中的关系，人的主动性能够改变人的关系、改变经济，经济则仅仅是历史的产物，按其实质来说是暂时的。无论马克思主义的朋友还是它的敌人，一开始都认为它是决定

论，其实从马克思主义本身的原初根据来说，它完全不是那种社会
学上的决定论。马克思虽然超越了德国的唯心论，但他还是接近德 98
国唯心论的。他一开始就承认人的绝对的首要地位，人是最高的价
值，不从属于任何更高的东西，所以，他的人道主义便陷入存在主
义的辩证的瓦解过程。著名的商品拜物教学说是存在主义的社会
学，它在人的劳动主动性中，而不是在客观化了的事物实在中看到
了源初的现实。人面对外部的现实，改造他所有的对象，人的生产
客体化并与人自身异化。然而，按其世界观的哲学基础和宗教基础
来说，马克思不能继续走上正确的道路，他最终把人看作社会、阶
级的特殊产物，并使人完全服从新的社会、理想的社会集体，同时
又使社会服从人，最终使人从社会阶级的范畴中解放出来。俄国的
共产主义由此得出了直接的结论，并且不是根据目的而是根据手段
而摒弃了俄罗斯的人性。如果确认人是在神人之外的，那么便将永
远如此。陀思妥耶夫斯基对此理解得很深，尽管他的表达方式应当
批判。这样，下面这个观点就成为永恒的真理：如果存在上帝和神
人，那么人类只是偶然地保持了自己的最高价值，自己的自由以及
对自然与社会权力的非依赖性。这是俄罗斯思想的主题。

3①

历史上的东正教是被僧侣——禁欲主义精神所控制的，在此基
础上没有也不可能有对人的主题的充分阐述。在东正教中，基督一
性论倾向占据优势，圣父的人类学被认为是一种侮辱。基督教教导
说，人有类似于神的形象；上帝也呈人形。历史上的基督教的人类 99
学则说人几乎是特殊的，像罪人一样需要教育和拯救。只有在格列

①原文如此。本章无第2节。——译者注

高利（尼斯的）（Григорий нисский）[1]那里能够找到比较高的关于人的学说，但他也没有思考人的创造的经验。[2]甚至当他在基督教之外来揭示关于人的真理，关于人在宇宙的中心地位时，仍然有着基督教的根源。如果把基督教丢在一边，是不可能进行思考的。在19世纪的俄罗斯基督教思想中，包括霍米亚科夫关于自由的学说，索洛维约夫关于上帝人性化的学说，陀思妥耶夫斯基的全部作品和他关于自由的天才的辩证法，涅斯梅洛夫（Несмелов）[3]著名的人类学，费奥多洛夫关于人的不断再生的主动性的信念中，显露出一些关于人的新思想。但是，官方的东正教、官方的教会并不希望听到这些。在历史上的东正教中，基督教关于人的真理停留在潜在状态。一般地说，这种潜在性、不公开性是过去俄罗斯民族所特有的。基督教的西方把力量都耗在人的多种多样的主动性方面，俄罗斯则在未来中揭示人的创造力量。这个命题还是恰达耶夫提出的，后来，我们的智慧与精神的历史则经常加以重复。对俄国的东正教来说，如果去掉它的官方形式的话，那么在其基础上可能发现关于人的新学说，这种关于人的学说也就意味着关于历史和社会的学说。把基督教和人道主义对立起来是错误的，基督教起源于人道。古希腊罗马的人道主义，比起天主教之统一基督教要早很多，这种人道主义不知道人的最高价值和最大的自由。在古希腊的意识中，人依赖于宇宙的力量，古希腊的世界观是宇宙中心论，在罗马的意识中，人从总体上依赖于国家。只有基督教是人类中心论的，

---

①格列高利（尼斯的）（约335—约394）：教会作家、神学家、柏拉图主义哲学家、教父学派代表人物、小亚细亚尼斯城主教，创立了以象征方法诠释圣经的理论，对中世纪文化有广泛影响。在人类学方面，他主张人类像某种集体化的个人一样是有机的整体。——译者注

②见 Hans von Balthasar 的名著《呈现和思想，论柯古瓦·德·尼斯的宗教哲学》。

③涅斯梅洛夫（1863—1920）：俄国宗教哲学家，存在主义的先驱者之一，研究过人类学问题。——译者注

在原则上它是要使人从宇宙和社会的权力中解放出来。由陀思妥耶夫斯基揭示的神人与人神的对立具有深刻的意义，不过，术语本身 100
可能引起怀疑并要求批判地重新审查。人应当成为上帝并被奉若神明，但他只有经过上帝人化并在上帝人性化的过程中才能做到。上帝人性化，必须以人的创造积极性为前提，不仅存在从神向人的运动，而且存在着从人向神的运动，这种运动完全不能像传统的天主教意识那样，从选择的意义上理解，即使人通过意志自由而完善。这是在世界观上继续进行的创造性运动。不过，在我们这里要经过意识的分裂、经过黑格尔称为不幸的意识，才能达到人的最高意识。黑格尔是“不幸意识”的典范，托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基也都感受到它。俄罗斯哲学是在学院的范围之外发展的，它的发展经常按照自己的主题和自己的存在主义途径进行。我们的社会主题仅仅具体化为关于人的主题。

101 第五章

俄罗斯思想的社会色彩。俄罗斯民族实现社会正义、人类友好情谊的使命感。俄国避开了资本主义的发展阶段。俄国的社会主义甚至无神论都带有宗教性质。社会主义思想的三个时期。圣西门和傅立叶的最初影响。俄国的民粹派和俄国特殊道路的信念。别林斯基的社会主义。赫尔岑的个人主义的社会主义。对西方市侩习气的揭露。车尔尼雪夫斯基及其《怎么办?》。70年代的民粹主义及其在人民中的传播。H.米海依洛夫斯基和《为个性而斗争》。涅恰耶夫和《革命家手册》。列宁的前驱——特卡乔夫。托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基对社会正义的探索。索洛维约夫的社会课题。俄罗斯的乌托邦和“千年王国”说。马克思主义的准备。

1

在19世纪的俄罗斯意识中，社会课题占有优势的地位。甚至可以说，19世纪俄罗斯思想的重要部分都染上了社会主义色彩。如

果不在学说意义上使用社会主义这个概念，那么可以说，社会主义在俄罗斯的本质中是深深地扎了根的。俄罗斯人不知道罗马的所有制概念，这一事实已经反映出这点。人们这样谈论莫斯科时期的俄罗斯：它不了解土地私有制的毛病，惟一的所有者是沙皇，没有自由，没有较大的公正。这种状况对于解释共产主义的产生是很有意思的。斯拉夫主义者像革命派的社会主义者一样地批判西方资产阶级对于私有制的理解。几乎所有的人都这样想：俄罗斯民族负有实现社会真理、人类友好情谊的使命。所有的人都指望俄罗斯避免资 102
本主义的非正义和恶，绕过经济发展的资本主义时期拥有更好的社会制度。甚至所有的人都想：俄罗斯的落后状态恰恰是它的优势。俄罗斯人在农奴制政权和君主专制制度下竟然能够成为社会主义者。俄罗斯民族是世界上最具共同性的民族，俄罗斯的生活方式、俄罗斯人的性格，都是如此。俄罗斯人的好客是共同性的特色。俄国社会主义的前驱是拉吉舍夫和彼斯捷尔（Пестель）。当然，彼斯捷尔的社会主义带有农业的性质。在俄国，最初出现的是社会神秘主义，例如受拉门奈影响的佩切林。俄国的社会主义主要受圣西门和傅立叶的影响，俄国人是炽烈的圣西门主义者和傅立叶主义者。这种社会主义从一开始就与政治格格不入。彼得拉舍夫斯基（М. В. Петрашевский）[①]是俄罗斯的一个地主，但他同时是坚定的傅立叶主义者，他在自己的农村建立了傅立叶所主张的“法朗吉”，农民按照和过去的生活方式不同的新办法共同生活。他的社会主义是和平的、田园诗式的，而不是政治的。这是对幸福与公正地生活的可能性的信仰。彼得拉舍夫斯基派和睦地、充满幻想地讨论如何“按照新的编制”安置人类（陀思妥耶夫斯基的说法）。彼得拉舍夫

①彼得拉舍夫斯基（1821—1866）：俄国革命家、空想社会主义者，主张实行民主政治，解放农奴，1849 年被判终身苦役。——译者注

斯基相信，就是在君主专制制度下也可以在俄国实现傅立叶的社会主义。他有一句著名的话："无论从女人那里，还是从男人那里，都找不到任何值得我们依恋的东西，但我仍然注定要为人类服务。"对于历史来说，这些十分可悲的又十分有特色的事情全都完结了。在 1849 年，彼得拉舍夫斯基派（他们自己命名）遭到逮捕，21 人被判处死刑，其中包括陀思妥耶夫斯基，后代之以苦役。这一小组的成员斯彼施诺夫（Спешнов）属于最具革命性的派别，并且可以把他看作共产主义的先驱。他是最接近马克思主义的人，而且是战斗
103 的无神论者。富裕的地主、贵族、美男子——他为陀思妥耶夫斯基提供了一个斯塔夫罗金的范例。俄罗斯人是第一批马克思主义者。生活在巴黎的俄国的草原地主萨佐诺夫（Сазонов）[①]几乎成为马克思最早的继承者。马克思不大喜欢俄国人，但他又很惊奇：俄国人总是比西方人更早地成为他的继承者。马克思没有预见到他将在俄国所起的作用。在俄国，社会主义是无神论的，同时又带有宗教的性质。俄国的社会主义思想可以划定为三个时期：受到圣西门和傅立叶思想影响的乌托邦社会主义；民粹主义的社会主义（最具俄罗斯特色，比较接近蒲鲁东思想）；科学的或马克思主义的社会主义[②]。对此我还要加上第四个时期——共产主义的社会主义，它可以确定为唯意志论的，因革命意志而狂热的社会主义。起初，俄国的社会主义大多数是社会的，而非政治的。不仅乌托邦的社会主义是如此，70 年代的民粹主义的社会主义也是如此。只是在 70 年代末，当民意党成立时，社会主义运动才成为政治的，并且向恐怖斗争转变。有时人们说，在俄国社会问题带有保守的性质，而不带有

①萨佐诺夫（1815—1862）：俄国政论家、空想社会主义者、赫尔岑一奥加辽夫小组成员，参加过 1848 年革命，曾与马克思通信。——译者注

②帕日托夫：《社会主义思想在俄国的发展》；萨库林：《俄罗斯文学和社会主义》。

革命的性质，这主要和俄国农村公社以及工人劳动组合的传统形式有关，这是小生产者的思想体系。民粹主义的社会主义者害怕政治上的自由主义，因为它将导致资产阶级的胜利。赫尔岑是政治民主制的反对者，有一个时期他甚至相信沙皇的有益作用，并且准备支持君主专制，如果这种制度保卫人民的话。社会主义者最不希望俄国走西方的发展道路，希望避免资本主义阶段。

2

104

民粹主义是俄罗斯的特殊现象，正如俄国的虚无主义、俄国的无政府主义是俄罗斯的特殊现象一样。民粹主义有多种表现，有保守的、革命的、唯物主义的和宗教的民粹主义。斯拉夫主义者、赫尔岑、陀思妥耶夫斯基和 70 年代的革命者都是民粹主义者。把人民看作真理的支柱，这种信念一直是民粹主义的基础，它把人民与民族区别开来，甚至将这两个概念对立起来。民粹主义不是民族主义，虽然可能染上民族主义的色彩。对于宗教的民粹主义来说，人民是某种神秘主义的机体。比起民族来，人民更深地受到土地的折磨，更深地受到灵魂的折磨，而民族是与国家联系在一起的合理的历史产物。人民是现实的人们的具体统一，民族则是更加抽象的观念。不过，在宗教的民粹主义中，在斯拉夫主义者那里，在陀思妥耶夫斯基那里，在托尔斯泰那里，在多数场合都把人民看作是农民、社会的劳动阶级。在非宗教的、革命的民粹主义中，人民和劳动阶级的社会范畴是等同的，人民的利益和劳动的利益是等同的。人民性和民主性（社会意义上的）是混同的。斯拉夫主义者认为，在纯朴的公民中，在农民中比在受过教育的和统治阶级中，保持着更多的俄罗斯人民性和俄罗斯民族所特有的东正教信念。与民族主义不同，俄罗斯的民粹主义的特点之一是对国家持否定态度，它有

无政府主义倾向。不仅斯拉夫主义者如此，民粹主义的左派亦如此。国家是吸血鬼，吸食人民的鲜血，寄生于人民的机体之上。民粹主义的意识和断裂、矛盾、不统一相联系，人民没有统一的完整的历史民族性，人民与知识分子、受教育阶级、贵族以及统治阶级
105 是对立的。通常，民粹派的知识分子也感受不到自己是人民整体的有机部分，只有在人民生活中实现自己的作用。他意识到自己的地位是不正常的、不应当的，甚至是罪孽的。人民中不仅隐藏着真理，而且隐藏着需要识破的秘密。民粹主义是彼得大帝时期俄罗斯历史的非有机性的产物，是大量俄罗斯贵族的寄生性的产物。相当小部分的最优秀的俄国贵族获得了很大的荣誉，在他们中产生了民粹主义意识。这种民粹主义意识是“良心的劳动”，是罪孽和忏悔意识。这种罪孽和忏悔意识在托尔斯泰那里达到了顶峰，在斯拉夫主义者那里，这种意识如同有机性一样，是和俄国历史的前彼得时期那种虚幻的田园诗意境相联系的。因此，社会主题没有被他们充分清楚地表述。可以说，斯拉夫主义者的社会哲学是用村社代替教会，又以教会代替村社。不过，斯拉夫主义者的社会思想体系带有民粹主义和反资本主义的性质。从自己的生活方式来说，斯拉夫主义成了典型的俄罗斯酒吧。当他们发现纯朴的人民、农民中蕴藏着真理时，便企图模仿人民的生活方式。这一点最明显地表现在他们尝试着穿用俄罗斯人民的服装。为了模仿人民，恰达耶夫剪短了头发，阿克萨科夫购置俄罗斯式的服装，并在街道上接待波斯人。70年代的忏悔的贵族，走到人民中间，他们在人民面前的罪孽感和悔过意识更加深化了。但是，不论在任何情况下，斯拉夫主义者都相信俄国的道路是特殊的，在俄国将不会有资本主义的发展，也不会形成强有力的资产阶级；与西方的个人主义生活方式相区别的俄罗斯人民生活方式的集体性将要保存下来。斯拉夫主义者虽然不如赫

尔岑那么尖锐，但也主张排斥得意洋洋的西方资产阶级。

在往后的时期别林斯基形成了自己的世界观，他的世界观可以看作是俄罗斯社会主义的基础。别林斯基以后，在俄国社会主义思想史上起指导作用的是政论性的批判。再往后，由于书报检查，我 106
们的社会思想隐藏起来了。这给文学批评带来可悲的结果，使这种批评不能站在俄罗斯文学的顶峰。别林斯基的新的箴言已经这样说了："社会性、社会性——或者死亡。"别林斯基热爱文学，作为一个批评家，他又十分敏锐。但是由于苦难和不幸，他放弃了思考艺术和知识的权力，社会乌托邦掌握了他，他热烈地相信：将没有更富的人和更穷的人，将没有帝王和臣民，人们将成为兄弟，最后，使人得到完全的发展。我使用"乌托邦"这个词完全不是为了表明它之不能实现，而只是为了表明它是最高的理想。如果认为别林斯基的社会主义是感伤主义的，那是错误的。别林斯基是充满激情的，但不是感伤主义的。他的那种不祥的调子的含义是："人们是如此愚蠢，他们竟想强行获得幸福。"为了实现自己的理想，他没有在暴力和流血面前却步。别林斯基完全不是一个经济学家，在经济学方面的知识很少，在这点上与车尔尼雪夫斯基不同，后者在这方面有很好的知识。但是，正如我已经讲过的，别林斯基仍然被当作俄国的马克思主义社会主义甚至共产主义的先驱之一。比起赫尔岑来，他不是典型的民粹主义者，别林斯基说过这样的话："不是在议会里去解放俄罗斯民族，而是跑到酒馆里喝酒、打碎玻璃，绞死贵族。"他承认俄国资产阶级的发展具有肯定的意义。但他认为俄罗斯能比欧洲更好地解决社会问题。别林斯基所以会引起人们的兴趣，是因为他揭示了俄国社会主义的一般的原初的道德基础。

对于民粹主义的社会主义来说，赫尔岑更加具有特色。他酷爱自由，捍卫个人的价值和尊严，然而他确信，俄国的庄稼汉将把世

界从西方社会主义和欧洲的工人那里所具有的洋洋得意的市侩习气中拯救出来，他尖锐地批判议会民主制度，这是民粹主义的典型特征。他在欧洲的市侩世界里看到了两个阵营：“一方面，小市民—
107 私有者，顽强地拒绝放弃自己的利益，另一方面，贫穷的小市民想从前者的手里逼出其财产，但他们又没有力量。也就是说，一方面是吝啬，另一方面则是嫉妒。由于这里完全没有道义上的起源，所以这一方或那一方的地位便是由财产、社会状况的外部条件所决定的。一方反对另一方的动荡如果取得胜利，那么，很自然，财产或者地位都要变化，嫉妒的方面就要转到吝啬的方面。对于这种转变，无论如何都不能说是最好的，它就像国会的辩论一样，是无益的颠簸。这种颠簸提供了运动和界限，提供了事业的表象和普遍利益的形式，实际上是为了个人的私利。”[①]赫尔岑表现了很大的洞察力，他有无政府主义倾向，但他的无政府主义离巴枯宁较远，而比较接近于蒲鲁东。蒲鲁东是与赫尔岑在思想上同源的社会思想家。令人惊奇的是，怀疑主义的和批判的赫尔岑寻求对农村公社的拯救。他在俄国的经济落后状态中看到它在解决社会问题上的巨大优势。这是反传统的，俄国可能不容许资本主义的发展，不容许资产阶级和无产阶级的发展。俄罗斯民族有共同性、统一性、人类可能的兄弟情谊等禀赋，这些是西方的民族所没有的，罪恶是从那里起源的，后果却在那里消失。赫尔岑很接近于斯拉夫主义，但没有它的宗教根基。对赫尔岑来说，最困难的是将统一性、共同性原则和个性与自由原则结合起来。赫尔岑始终坚信自己的社会理想，但是他没有信仰，历史悲观主义是他所固有的。他具有别林斯基所没有
108 的经验，那种对未来的热烈信念不是他的特点。他有尖锐的洞察

①引文出自《往事与随想》。

力，他认为世界是乐观主义幻想很少顺利实现的图景。在社会世界观方面，赫尔岑是典型的民粹主义者，在俄罗斯社会思想史上他成为特殊的和标新立异的人物。在致米希勒[①]的信中，赫尔岑为俄罗斯民族辩护说："俄罗斯永远不会完成那种摆脱沙皇尼古拉并用沙皇—代议制、沙皇—审判机关和沙皇—警察机关来代替他的革命。"他这话的意思是：在俄罗斯将不会发生资产阶级的、自由主义的革命，而要发生社会革命。这是卓越的预见。

60年代，俄国知识分子的特点和面貌改变了，这时的知识分子有了另一种社会成分。在40年代知识分子还主要由贵族组成，到60年代知识分子则主要是非贵族出身的了。非贵族出身的知识分子的出现，这是俄罗斯社会潮流史上十分重要的现象。在俄国产生了知识分子的无产阶级，它将是革命风潮的酵母。来自精神阶层的知识分子将起很大的作用。过去的教会中学学生成了虚无主义者，车尔尼雪夫斯基和杜勃洛留波夫(Добролюбов)是接受教会中学教育的牧师的儿子。在社会运动出现时总有某种神秘的、不可知的东西。60年代在俄国"社会"被发现了，出现了舆论。在40年代还没有这种现象，当时存在的只有单干者和规模不大的小组。60年代俄国社会思想的中心人物是 Н. Г. 车尔尼雪夫斯基，他是思想领袖。必须注意到车尔尼雪夫斯基的道德特点，这样的人创造了道德财富，后来配得上运用它的人却很少。就个人的道德品质而言，车尔尼雪夫斯基不仅是最优秀的俄国人之一，而且是近于神圣的人。[②]是的，这个唯物主义者和功利主义者，这个俄国"虚无主义"思想

①米希勒（1798—1874）：法国具有理想主义倾向的历史学家、小资产阶级思想家，主要著作有《法国革命史》。——译者注

②见特别有意思的书：《60年代的人类之爱》，其中收集了车尔尼雪夫斯基的书信，特别是服苦役时给妻子的信。

家几乎是个圣徒。当宪兵们押送他去西伯利亚服劳役时，宪兵说：押送犯人对我们来说是很坏的事，但是我们押送的是圣徒。车尔尼
109 雪夫斯基案件是俄国政府所作的最丑恶的假案之一，他被判处19年苦役。政府认为必须禁止车尔尼雪夫斯基对青年可能产生的有害影响。车尔尼雪夫斯基英勇地承受苦役生活，甚至可以说，他像基督徒一样地忍受自己的苦难。他说：我为自由而斗争，但是我并不期望只有自己的自由。不能设想我是出于自私的目的而斗争的。车尔尼雪夫斯基这位“功利主义者”就是这样说和这样写的。他自己没有任何希求，他所做的完全是奉献。在这个时期很多东正教的基督徒则顺利地安置了尘世的和天上的事情。车尔尼雪夫斯基对与他离别的妻子的爱，是男人与女人之爱的最了不起的表现之一。这种爱比穆勒对自己妻子的爱、刘易斯对艾略特的爱还要深。应当读读车尔尼雪夫斯基在服苦役时给妻子写的信，这样才能完全地评价车尔尼雪夫斯基的道德特征和他对妻子近乎神秘的爱。车尔尼雪夫斯基的哲学是毫无价值的唯物主义和功利主义，而他的生活是苦行僧式的，他的气节是高尚的，这二者之间并不协调，这种不协调、不适应，损害了车尔尼雪夫斯基的事业。在这里，需要回忆索洛维约夫的话：俄国的虚无主义者所固有的是这样的三段论——人起源于猿，因此，将是互相友爱的。受到车尔尼雪夫斯基的思想鼓舞的俄国革命者提出了很有意思的心理学问题：俄国革命者中最优秀的人物都赞同尘世生活应以迫害、贫困、监狱、流放、苦役、死刑为基础，不能期待另外的、彼岸的生活。不过那个时代的基督徒也都珍视尘世生活的利益，对来世生活的利益只是作一番盘算，对他们来说，对比是没有什么意思的。车尔尼雪夫斯基是很有学问的人，他了解所有的知识，懂得神学、黑格尔哲学、自然科学、历史，他还是政治经济学专家。不过，他的文化的形式并不特别高，而是低于

40年代唯心主义者的文化形式，这是由于要使之更民主化的结果。马克思开始学习俄罗斯语言，就是为了读车尔尼雪夫斯基的经济学 110
著作，他对这些著作给予很高的评价。车尔尼雪夫斯基缺乏文学天才，他写出来的东西没有任何外在的生动性，他不能和非常出色的皮萨列夫（Д. И. Писарев）[①]相比。车尔尼雪夫斯基的社会主义接近于赫尔岑的民粹主义的社会主义；他同样想依靠农村公社和工人劳动组织，同样希望俄国避免资本主义的发展。在《对反对公社土地所有制的哲学偏见的批判》中，他运用黑格尔辩证法的术语，力图证明可以避免中等资本主义发展阶段，把它降低到最小，甚至等于零。他的基本社会思想是民族的富足与人民的福利的矛盾。在研究这一矛盾之解决时，他主张发展工业，这是与民粹主义不同的。如果按照民粹主义的理解，俄国应当停留为独特的农业国家，而不是走上发展工业的道路。同时，车尔尼雪夫斯基相信这种工业的发展可以完全不走西方的资本主义道路。车尔尼雪夫斯基还具有分配高于生产的一般民粹主义的思想，车尔尼雪夫斯基甚至准备在自己身上看到与斯拉夫主义共同的某些东西。不过，尽管车尔尼雪夫斯基与赫尔岑在社会思想上极为类似，但二人在心理状态上的区别还是如此之大！这是平民知识分子和老爷在内心气质上的不同，这是民主主义者和受贵族文化熏陶的人的区别。车尔尼雪夫斯基在评论赫尔岑时说："多么聪明的人！多么聪明的人！但又多么落后！因为他到这时还想在莫斯科的沙龙里耍小聪明，并且和霍米亚科夫吵嘴。现在时间过得惊人的快，一个月相当于过去的十年。仔细看看，他仍然站在莫斯科的老爷们中间。"这里表现的是代与代之间的区别，这种区别在俄国总是要起很大作用的。按其心理结构而

①皮萨列夫（1840—1868）：俄国政论家和文艺评论家，唯物主义哲学家和空想社会主义者，革命民主主义者，1862至1866年因从事革命宣传被囚禁。——译者注

言，赫尔岑是40年代的“理想主义者”，尽管其理想是建立在费尔巴哈思想及自己的怀疑论的基础上。比较温和的40年代的“理想
111 主义者”被比较激烈的60年代的“现实主义者”所代替。同样，后来比较温和的民粹主义者被比较激烈的马克思主义者所代替，比较温和的孟什维克被比较激烈的布尔什维克所代替。至于车尔尼雪夫斯基本人则丝毫也不是激烈的人，他是特别高尚的人，感情丰富的人，忘我的人。但是，他的思想是另一种色彩的，他的意志是另一种趋向的。60年代的知识分子，“善于思考的现实主义者”不承认作品所具有的丰富力量的作用，不承认靠多余的闲暇所产生出来的一切。他们的现实主义是贫乏的，他们的意识是狭隘的，仅仅集中于他们所关心的惟一的主要的问题上。他们是“犹太人”，而不是“古希腊人”。他们反对所有雅致的东西，反对赫尔岑那种细致的怀疑论，反对机智的表演，他们是教条主义者。在60年代的“虚无主义者”那里出现了成为后来的革命知识分子特点的禁欲主义的气质，没有这种禁欲主义的气质，就不可能从事英勇的革命斗争。对世界的其他部分之不能容忍并使自己与之隔离的倾向大为加强。这导致涅恰耶夫的《革命家手册》的诞生。这种禁欲主义成分也反映于车尔尼雪夫斯基的《怎么办?》之中。

《怎么办?》是乌托邦式的长篇小说，这部小说在艺术上没有成就，作者在写作上没有才华。通过薇拉·巴甫洛夫娜[1]之口所阐述的社会乌托邦也完全是肤浅的。书中所描绘的合作社的缝纫工场现在不会使任何人惊奇，也不会引起任何人的热情。但是，车尔尼雪夫斯基的小说却很出名，并有巨大的意义。这种意义主要是道德上的。它宣扬新的道德。被认作虚无主义者手册的这部长篇小说，

① 《怎么办?》的女主人公。——译者注

对右派阵营的代表人物进行诽谤，开始斥责他们没有道德。这种指责对谁都不合适。实际上，《怎么办?》所主张的道德是很高尚的，比起使俄罗斯民族受辱的《治家格言》所宣扬的丑恶道德来，在任何情况下都无比地高尚。俄罗斯著名神学家之一的布哈列夫（Бухарев）称《怎么办?》的精神是基督教的。首先，这本书是禁 112
欲主义的，书中有渗透于俄国革命知识分子之中的禁欲主义成分。小说中的英雄拉赫梅托夫为了经受苦难，准备放弃自己的一切。由于小说鼓吹自由的爱情，否定以对财产的不道德感受为基础的嫉妒而受到最厉害的攻击。这些攻击来自右派的保守阵营，而这些人在实践中遵循的则是享乐主义道德。性的淫乱主要在近卫军军官、游手好闲的地主和重要官员中泛滥，在有着禁欲主义意向的革命知识分子中则是另一种情况。应该承认，《怎么办?》所宣扬的道德是非常纯洁的、非常冷漠的。鼓吹爱情自由就是鼓吹感情的真诚和惟一无愧于男女之间关系的爱情的价值。如果从一个方面终止了爱情，那么，爱情所具有的相互关系的意义也就消失了。车尔尼雪夫斯基反对所有高踞于人的感情之上的社会暴力，他提倡自由恋爱，提倡尊重自由和感情上的诚挚。对女人的专一的爱（车尔尼雪夫斯基在自己的生活中所理解的）是理想的爱情的典范。爱情自由这一命题在车尔尼雪夫斯基这里和“性欲的辩护”没有任何共同之处。“性欲的辩护”这个命题不是在虚无主义者和革命者中，而是在20世纪初的极为雅致的和唯美主义的学派中起作用。“性欲”问题很少引起车尔尼雪夫斯基的兴趣，对此感兴趣的是后来的梅列日科夫斯基，车尔尼雪夫斯基感兴趣的则是自由和正义。我再重复一遍，长篇小说《怎么办?》宣扬的道德是高尚的，这种高尚的道德正是俄罗斯意识的特征。对待爱情，俄罗斯道德与西方的道德是有区别的。我们在这种关系中经常比西方人更自由些；我们认为男女之间的爱

情是个人的问题，并不涉及社会。如果法国人说爱情自由，那么他指的首先是性的关系。而很少按自然来感受事物的俄罗斯人则从另
113 一个角度，即感情的价值（它不依赖于社会法律、自由和正义）去理解爱情的自由。俄罗斯知识分子认为，以真正的爱情为基础的男女之间认真的和深刻的关系才是真正的婚姻，即使它没有经过教会仪式和国家法律使之神圣化。相反，男女之间的联系，即使经过教会和国家法律的神圣化，如果缺少爱情，如果是靠生育和金钱打算维系的，那也应该看作是不道德的，这种关系可能成为道德败坏的掩盖物。比起西方人来，俄国人知晓法律的人较少，对他们来说，内容重于形式。因此，爱情自由，就这个词的深刻与纯粹的意义来说是俄罗斯的信条，是俄国知识分子的信条。像废除死刑一样，它也被纳入俄罗斯思想之中。这样，我们就不能与被法律化文明束缚的西欧人协调一致，特别不能容忍把基督教变成法律宗教的官方天主教徒。对我们来说，最重要的是人；对他们来说，最重要的是社会和文化。车尔尼雪夫斯基的哲学最微不足道，但却充满于他的意识的表层。不过，他的道德本质之深刻却足以使他对生活作出十分正确而纯洁的评价。他富有人性，他为人的解放而斗争。为了人，他反对社会政权高踞于人的情感之上。但是，他的思维仍然是社会的，他没有心理学，在他的人本学中也没有关于人的形而上的思考。他的文章《哲学中的人本主义原理》（引用费尔巴哈的术语）是没有力量的和肤浅的。

比起车尔尼雪夫斯基及《现代人》杂志来，皮萨列夫和《俄罗斯语言》杂志则代表着60年代的另一个学派。如果把车尔尼雪夫斯基认作典型的社会主义者，那么，皮萨列夫就可认作是个人主义者。不过，皮萨列夫的社会课题是具有俄罗斯特点的。对他来说，自由的人的个体只具表面的价值，他天真地将这种价值与唯物主义

和功利主义哲学联系起来。我们看到，这里出现了俄罗斯"虚无主义"的主要的内在矛盾。皮萨列夫不仅关心社会，而且关心人的质量，他期望出现自由的人。他认为，只有知识分子，从事脑力劳动 114
的人才是这样的人，才是"善于独立思考的现实主义者"。他突然表现出对体力劳动者的高傲态度，这在车尔尼雪夫斯基那里是不可能的。不过，他并没有把个人的利益和劳动的利益混为一谈，后来H. 米海依洛夫斯基发展了他的思想。他要求从事有益的劳动，鼓吹节约力量的思想。他在《现实主义者》一文中写道："我们所有的人的思维和任何一个个别的人的全部活动的根本目的完全在于，解决永远不可避免的人的饥饿和缺衣少穿问题；除这个问题外没有什么要解决的，没有什么需要关心、思考和操劳的问题。"如果从直接表现形式来看，这位"虚无主义者"皮萨列夫更接近于福音书，而不是更接近"帝国主义者"，尽管他具有东正教式的、以国家的强大为根本目的的思想。皮萨列夫不愧为独立的研究者，他对俄罗斯的虚无主义问题和俄罗斯对文化的态度问题进行了颇有成效的研究。他极为关注个人问题。他设想了俄罗斯的根本的教育问题。他不是民粹主义者。

3

70 年代是俄罗斯民粹主义占优势的时代。知识分子为了尽自己的义务，赎自己的罪而走向人民，深入到人民中去。起初这并不是革命运动，为自由而进行的政治斗争退居到次要地位。甚至力图重分土地并把它交给农民的"黑色重分"运动是反对政治斗争的。民粹派知识分子深入到人民中去，是为了和他们打成一片，教育他们，改善他们的经济地位。只是在政府开始迫害带有文化性质的民粹主义运动之后，民粹主义运动才具有了革命性质。70 年代的民粹

115 派的命运是悲剧性的，因为他们不仅受到政府方面的迫害，而且人
民本身也没有接受他们，这是由于人民有与知识分子不同的世界
观，不同的信仰。有时，农民把民粹派知识分子出卖给当政者，而
这些知识分子本来是要为人民献出生命的。这种情况使知识分子转
而从事恐怖斗争。在民粹主义运动和民粹主义理想的兴盛时期，那
个时代左派知识分子的精神领袖 H．米海依洛夫斯基却拒绝以社会
正义的名义，以人民利益的名义争取自由。他要求的不是政治的改
革，而是社会改革。他写道："对于'一般的人'来说，对于品尝了
一般人类之树的果实，从而能够识别善恶的人来说，没有什么比政
治自由、良心的自由、言论自由、出版自由、思想交流自由等更为
诱人的了。当然，我们是期望着这些自由的。但是，如果与这些自
由相联系的权力，不过是递给我们的鲜艳芬芳的花朵的话，我们则
不希望这种权力和这些自由！如果它们不但不能为我们偿还债务而
且还增大债务的话，它们就将是可恶的！"这段话很能说明 70 年代
的民粹主义者的心理状态。这里应该说明，米海依洛夫斯基并没有
崇拜人民的心理，他是知识分子的代表，对他来说，有义务为人民
的利益工作，但没有义务听取人民的意见。他完全没想努力使自己
平民化。他把荣誉的工作和良心的工作加以区分，前者是劳动人民
所从事的，应发扬光大；后者应当是享有特权的、受过教育的阶级
所特有的，他们应当在人民面前赎自己的罪。良心的工作是对社会
罪恶的忏悔，这种工作吸引了米海依洛夫斯基。70 年代的智力环境
发生了变化，虚无主义的困境有所缓和。出现了唯物主义向实证主
义的转变。自然科学的特殊统治地位维持不下去了，毕希纳和摩莱
116 肖特不那么被关注了。孔德、穆勒、斯宾塞影响着左派知识分子。
但是，他们对西方思想已经抱着更加独立思考和更加批判的态度
了。70 年代的俄罗斯，陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰的作品盛极一

时，还出现了索洛维约夫。然而左派的民粹主义知识分子停留在自己封闭的世界里，并且有自己的精神领袖。米海依洛夫斯基是最令人感兴趣的，他是具有智力才能的人，提出许多有意思问题的著名社会学家，只是在哲学文化上他并不高明，我们主要从实证主义哲学方面来认识他。与 40 年代的人们不同，他几乎完全不了解德国的唯心主义哲学，实际上，这种哲学能够帮助他更好地解决使他不安的社会学中“主体方式”问题和“为个性而斗争”的问题。①他关于真理与正义相结合的思想，关于对人的全部存在的完整认识，都十分正确又非常俄罗斯化。具有另一种哲学的和宗教的世界观的霍米亚科夫和基列耶夫斯基经常思考这些问题，后来的索洛维约夫亦是如此。当米海依洛夫斯基反对把自然科学方法搬到社会科学中来并坚持在社会学中对此作出评价时，他是完全正确的。在《英雄与芸芸众生》和《魔法》等短文中，他使用心理体验的方法。必须把这种方法和对社会现象进行道德评价坚决地区别开来。他认为，在社会学的主观方法中存在着人格论的无意识真理。像孔德一样，米海依洛夫斯基把人类思想的发展规定为三个阶段，即客观的人类中心论阶段；离心的阶段；主观的人类中心论阶段。他把自己的世界观称作主观的人类中心论世界观，并将它和形而上学的（即离心的）世界观对立起来。存在主义也可以被看作是主观的人类中心论的哲学。基督教属于人类中心论，因为他把人从客观世界和宇宙力量统治下解放出来。70 年代，所有的智力生活都充满着实证主义的影响，米海依洛夫斯基的课 117
题研究必须困难地冲破实证主义的浓雾。还是由别林斯基和赫尔岑提出的关于人的个体、个性和自然的、历史的过程之间的冲突问题，在米海依洛夫斯基的社会学著作中获得了特殊的意义。

---

①参阅别尔嘉耶夫《客观哲学中的主观主义和个体》。

主观方法的拥护者米海依洛夫斯基的全部社会学思想，在反对社会学中的自然主义，反对社会有机论和反对将达尔文主义运用于社会过程的斗争中明确起来。但是，他不明白，和社会学中的自然主义相对立的应当是精神的本原，后者却是他不想承认的。他没有看到他自己仍然是社会学中的自然主义者。米海依洛夫斯基承认作为分化的机体的个人和作为分化的机体的社会之间的斗争；当作为机体的社会胜利的时候，个体就变成社会的器官、工具、社会的机能。应当努力改造社会，使得个人不再是工具和机能，而是最高的目的。对于米海依洛夫斯基来说，那样的社会就是社会主义社会。资本主义社会最大限度地把人当作工具和机能，因此，和赫尔岑一样，米海依洛夫斯基是个人主义的社会主义的捍卫者。他不从哲学上区分个人和个性，过于从生物学上理解个人；完整的个人在他那里带有完全生物学的性质。他想最大限度地从生理上进行劳动分工，而敌视对劳动进行社会分工。他认为，在社会的机体模式之中，对劳动进行社会分工，只能使个人成为“社会机体上的脚趾”。他尖锐地批判社会达尔文主义，这种批判常常是很恰当的。米海依洛夫斯基很难将他关于自然的途径和人的途径相对立的正确思想和实证主义一致起来。他是“事物的自然进程”的反对者，他要求人主动地干预“自然进程”的变化。当他揭露社会学中的自然主义的
118 反动性时，当他反对将达尔文主义运用于社会生活中时，他表现了很大的洞察力。德国的种族主义是社会学中的自然主义，当米海依洛夫斯基揭露这种自然主义的谎言时，他也就保卫了俄罗斯思想。关于这种俄罗斯思想，我是用另一种哲学方式来表述的。有两种对社会的理解：或者把社会理解为自然，或者把社会理解为精神。如果社会是自然，那么，强者对弱者的暴力、强者与适者的选择、强权的自由、人对人的统治、奴隶制与非正义、人对人如狼等都可证

明是正确的。如果社会是精神，那么就得承认人的最高价值，承认人的权利、自由、平等与博爱。米海依洛夫斯基看到了这种区别，但对这种区别的表述是很不完善的，是用生物学的范畴去表述的。实际上，这是俄罗斯思想与德意志思想的区别，是陀思妥耶夫斯基和黑格尔的区别，是托尔斯泰和尼采的区别。

米海依洛夫斯基对发展的模式和发展的水平作了区别。他认为，在俄国，发展的模式是高的，而发展的水平是低的。欧洲资本主义社会的发展水平是高的，但发展的模式是低的。斯拉夫主义者曾用另一种形式表述了这种思想，这也是赫尔岑的思想。正如所有的左派俄国知识分子一样，米海依洛夫斯基是社会活动家和社会思想家。但是有时他会造成敌视社会的印象，他把社会、完善的社会看作个人的敌人。他说："个人无论何时也不应当成为牺牲品；个人是神圣的、不可侵犯的。"米海依洛夫斯基的民粹主义表现在：他认为个人利益和人民的利益是一致的，个人与劳动是一致的。不过，这并没有妨碍他看到个人与人民群众发生悲剧性冲突的可能，他预见到在激烈的俄国革命中将要发生的冲突。"在我的桌子上放着别林斯基的半身塑像，我十分珍视它。这是书柜，我在它旁边度过很多夜晚。如果带着自己全部特点的俄罗斯生活方式闯入了我的 119
房间，打碎了别林斯基的塑像，烧毁了我的书籍，我不会向乡民们俯首贴耳。如果我的手没有被束缚住，我将战斗。"这意思是，个人反对社会机体同时也反对人民的斗争将可能是长期的生活方式。米海依洛夫斯基处处宣传为个体化而斗争的思想。"人的个性是个体化的阶段之一。"他主观地把个体化推崇到首位。

П. Л. 拉夫罗夫同样是个性的保卫者、个人主义的社会主义的拥护者。他是具有渊博学问的学者，学识优于米海依洛夫斯基，但才干不如米海依洛夫斯基。他写的东西很枯燥。起初，他是化名为

阿·阿卡捷米雅的教授，他生活的重要时期是在国外度过的，并且是70年代革命运动的思想指导者。为了使思想更加敏锐，他开始从天体演化（从大块星云运动开始）来论证革命的社会主义。他最著名的著作是《历史的信》，这书以米洛托夫的笔名出版。拉夫罗夫承认哲学中的人本主义，并且认为批判地思维着的个人是历史过程的主要推动者。他宣扬发展个性是人的义务。但是，他又认为个人道德上的价值是在群体中、政党中实现的。拉夫罗夫的人格论是有限制的，他实质上认为，作为单独的个人是不存在的，个人组成社会。拉夫罗夫的思想中已经有马克思主义的因素了。他像所有的民粹主义的社会主义者一样，反对在组织之中进行自由主义的斗争，并且希图依靠村社和劳动组合。与实证主义哲学联系在一起的社会主义不能提供对个人价值和独立性的论证。这个个人问题是陀思妥耶夫斯基提出来的。拉夫罗夫的民粹主义主要表现在：他承认知识分子在人民面前要忏悔，要对人民尽自己的义务。但是，在70年代已经出现了民粹主义的新的形态，这种民粹主义要求知识分子：不仅以人民的利益的名义，而且以人民意见的名义，完全脱离
120 文化价值。这种民粹主义不保护个人。有时，民粹主义染上了宗教的和神秘的色彩，在70年代存在着宗教团体，它们同样是民粹主义的形式之一。人民生活在“尘世政权”的统治之下，脱离了土地的知识分子也准备服从这个政权。

知识分子对农民的革命性感到失望。在人民中，对君主专制制度的宗教神圣性的古老信仰还是强有力的，人民对地主和官僚的仇恨更甚于对沙皇的仇恨。人民很难接受与他们的宗教信仰相背离的知识分子的教育。所有这些都使民粹主义遭到打击，并促使他们转向政治斗争和恐怖活动。最后，农民中的失望导致了俄国马克思主义的产生。但是，在俄国还存在着在目标上，特别在斗争的手段和

方法上比民粹主义的社会主义大多数流派都更极端的革命者。涅恰耶夫和特卡乔夫（Ткачёв）[1]就是这样的革命者。涅恰耶夫既残忍又狂热，但他具有英雄的气质。他鼓吹欺骗和抢劫，把它们作为社会变革和无情的恐怖手段。他是一个如此有力量的人，在他被押在彼得堡彼得保罗要塞的阿列克谢耶夫三角堡[2]期间，他说服了监狱的警卫，通过他向外传递对于革命运动的指令。他的思想占了上风，他要求所有的人为这种思想献身。他的《革命家手册》是一本有特色的禁欲主义的书，用来指导革命者的精神生活。《革命家手册》对革命者提出了比叙利亚人禁欲生活更为艰苦的要求：革命者不应该有自己的利益，自己的事情，个人感情和个人关系，任何自己的东西甚至名字都不应该有。所有的人都应把利益、思想、热情统一到革命上来，为革命服务的一切行为都是道德的，革命是区分善恶的惟一标准。为了这惟一的目的需要牺牲大量的东西。这是禁欲生
活的原则。在这种原则下，现实的个人实际上成为被压抑的，他被 121
以上帝——革命的名义剥夺了生活的全部丰富内容。涅恰耶夫要求铁的纪律和小组的极端集中。在这些方面他是布尔什维主义的前驱。涅恰耶夫的革命策略允许使用最不道德的手段，这种策略大部分俄国民粹派的革命者都拒绝采用，这种策略甚至使巴枯宁（关于他的无政府主义，我们将在其他章节中论述）害怕。作为革命理论家，特卡乔夫能引起意识形态上的极大兴趣。应当把他认作列宁的前驱。[3]特卡乔夫是拉夫罗夫和巴枯宁的反对者，他十分敌视所有无政府主义倾向，而这种倾向正是民粹主义的社会主义者所固有的。

---

①特卡乔夫（1844—1885/86）：俄国政论家、革命民粹派思想家之一，19 世纪 60 年代革命运动的参加者。——译者注

②囚禁革命者的监狱。——译者注

③参阅《特卡乔夫选集》四卷本，莫斯科，1933 年版。

他是旧的革命者之中惟一希望得到政权并且思考了得到政权的方法的人。他是国家强力政权的拥护者，是政权专政的拥护者，是民主制度和无政府主义的敌人。对他来说，革命是少数人对多数人的暴力。多数人的统治是进化，而不是革命。文明的人们不能从事革命，不能把国家变成立宪国家和资产阶级国家。特卡乔夫认为，俄国应当避免资产阶级——资本主义的发展时期。他反对拉夫罗夫所特别坚持的宣传革命和准备革命。革命者应当认为人民经常在准备革命。俄罗斯人民就其本能来说就是社会主义者。对于社会革命来说，缺少真正的资产阶级正是俄国的优势——这是传统的民粹主义观点。有意思的是，特卡乔夫认为毁灭国家是荒谬的。他是雅各宾党人。无政府主义者想通过人民进行革命，雅各宾党人则想通过国家进行革命。特卡乔夫像布尔什维克一样，鼓吹由革命的少数人夺取政权，并且运用国家机器达到自己的目的。他拥护强有力的组
122 织。特卡乔夫是俄国第一个讲到马克思的人。他在1875年给恩格斯写信说，俄国革命的道路是特殊的，不能把马克思主义原理运用于俄国。马克思和恩格斯讲到俄国革命的资产阶级性质，与其说他们是“布尔什维克”，不如说他们是“孟什维克”。对这个问题，马克思致米海依洛夫斯基的信是很重要的。比起马克思和恩格斯来，特卡乔夫更是布尔什维主义的前驱。他的思想很敏锐，但他的文化水平很差。他还是一个文学批评家，但很不高明，他说《战争与和平》是一部平庸而有害的作品。这证明在革命运动和文学运动之间存在着鸿沟。

4

现在我们转向另一种境况，在这种境况里俄罗斯的天才们得以活跃和发展起来。当人们把全副精力投入社会革命这一主旋律时，

社会革命就凌驾于意识之上，并且引起它和创造性的丰富思想的冲突，和文化繁荣的冲突。俄罗斯的社会革命思想打着特殊的禁欲主义烙印。过去基督教禁欲主义者认为，首先要和个人的罪孽进行斗争。与此相类似，俄国的革命者认为，首先要和社会的罪孽进行斗争，其余的就能迎刃而解。有一些人具有强烈的罪孽感，对俄罗斯的社会主题很熟悉，并且有许多天才的作品。首先，托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基和索洛维约夫就是这样的人。伟大的俄罗斯作家，按其形式来说是如此之矛盾，他们是宗教的民粹主义的代表，同时又相信纯朴的劳动人民的真理。和西欧不同，俄罗斯的天才上升到顶峰，然后向下扑去，希图与土地和人民合流，他们不想成为享有特权的人种，超人的思想和他们是格格不入的。只要把 Л.托尔斯泰 123
和尼采加以比较就足够清楚了。按其世界观基础来说，托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基是敌视革命的知识分子，陀思妥耶夫斯基甚至不公正地对待革命知识分子，他对他们的揭露就如同评论文章一样地尖锐。但是，托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基都力图实现社会真理，更确切地说，他们力图实现充满了社会真理的“上帝之国”。对他们来说，社会问题具有宗教问题的性质，托尔斯泰以空前激进态度反对历史和文明中的伪善和欺骗，反对国家和社会的基础。他揭露历史上的基督教和历史上的教会歪曲耶稣的遗言，使之适应尘世的法律，他们用帝王的国家取代“上帝之国”，背叛了神的意志。他有极为强烈的罪孽感，罪孽不仅是个人的，而且是阶级的，是他所属的那个阶级的。按其出身来说，他是真正的古老的西班牙高级贵族，但他不能忍受自己的特权地位，并以自己的全部生命与这种特权地位斗争。西方不知道那种放弃自己贵族地位、自己的财富以至自己的荣誉的事情。托尔斯泰完全不是始终如一的，他在生活中并没有实现自己的信念，只是在生命的最后以自己天才的消逝实现了这种

信念。家庭压制他，并向自己这方面吸引他。他是一个热情的人，对土地有强烈的自发的爱，他本能地眷恋尘世生活，伪善则使他极为痛苦。他完全不是冷漠气质的人，在斗争中，他是总的矛盾的根源。他是高傲的、易恼怒的人，是一个具有战斗热情的和平主义者，喜爱狩猎，又是一个在牌桌上输掉百万元的牌迷。他鼓吹无矛盾性，但是他同时又有一种自然的倾向，认为矛盾不会对任何人、任何事物俯首贴耳。女人对他具有诱惑力，他写了《克鲁采奏鸣曲》。有一次，当他不在时，他的农村住所遭到了搜查，这在俄国是罕见的事情，托尔斯泰在盛怒之下，要求政府向他道歉，并请接近宫廷的姑母向亚历山大三世诉说此事，并以永远离开俄国相威
124 胁。当拥护托尔斯泰宗教学说的人被判刑和流放时，他要求也将他逮捕和流放。托尔斯泰认为，人应从土地的重负中解脱出来，从自己的物理本质中解脱出来，他鼓吹一种接近于佛教的精神宗教。托尔斯泰所关注的和他惟一的前途都在这里。他在纯朴的人民中，在劳动中寻找真理。为了和人民及其信仰融合起来，有一个时期他迫使自己自认为是一个东正教徒，听从东正教会的全部指令，但他终究不能顺从它，造反起来并宣扬自己的信仰、自己的基督教义、自己的福音，他要求从文明回归自然，因为自然是上帝的自然。更为激进的是，他否定尘世的财产，认为它是一切罪恶的根源。这样，他也就否定了自己原有的地主的本质。从西方社会思想来说，蒲鲁东和亨利·乔治给予他某些影响。但是，马克思主义与他是最背道而驰的。关于托尔斯泰对卢梭的态度，我将联系他的勿以暴抗恶学说和无政府主义加以论述。托尔斯泰的宗教学说有损于他的尊严，它之引起我们的兴趣，主要是批判性的，而不是作为一种正面的、肯定的学说。托尔斯泰是伟大的真理爱好者。在罕见讲真话的 19 世纪俄罗斯文学中，他是最诚实的作家。托尔斯泰贡献给俄罗斯思

想以极为重要的因素，没有这些因素，就不可能理解俄罗斯的使命。如果否定社会不公，揭露统治阶级的伪善是极重要的俄罗斯主题的话，那么这个主题在托尔斯泰这里已经达到最高的宗教表述。

陀思妥耶夫斯基最好地表述了俄罗斯本质的全部矛盾和俄罗斯问题的异常紧迫性。他年轻时曾参加彼得拉舍夫斯基小组，为此曾被判服苦役。他经历了精神的震荡以后，用常用的术语来说，从革命者变成了反动分子。这时他便揭露革命世界观和无神论社会主义的伪善。不过，关于他的问题是无比地复杂。在他那里还保留着很多革命的因素，他是精神革命者。甚至可以说，《宗教大法官》是世界文学中最革命的无政府主义的作品之一。他对俄国的社会问题并非漠不关心，他有自己的社会乌托邦，神权政治的乌托邦。在他 125
的乌托邦里，教会吞没了全部国家，并且建成一个自由与爱的王国。可以把他称作东正教的社会主义者。他是资产阶级世界、资本主义制度的反对者。他相信真理存在于俄罗斯民族之中，并且信奉宗教的民粹主义。这种带有东方色彩的神权政治将没有国家的暴力，它是俄罗斯所产生的东西。有意思的是，陀思妥耶夫斯基是从爱与自由出发成为革命和革命者的敌人的，他在革命的社会主义精神中看到了对自由与个性的否定。在革命中自由蜕变为奴隶制。如果他说的革命的社会主义者是指涅恰耶夫和特卡乔夫的话，那是对的；但是如果指的是赫尔岑或者米海依洛夫斯基的话，则是错误的。他预见到俄罗斯的共产主义，并且用基督教解决社会问题的办法与共产主义相对立。他不为了解决谋生问题而放弃精神的自由。他认为反基督主义一开始就是对精神自由的背离。他在独裁的基督教和独裁的社会主义里同时都看到了这种背离。他不希望通过暴力实现全世界的联合。人类社会将变成蚂蚁窝的前景，使他不寒而栗。“山都一样的高——这是很好的思想。”这是希加耶夫

(Шигаев)[1]和彼得·维霍文斯基(Петр Верховенский)的思想，是指要建立强制性组织，保障人的平等、幸福。希加耶夫说："摆脱了无限的自由以后，我就被无限的专制所包围。"任何的民主制的自由都将不复存在。《宗教大法官》的提纲中不仅有关于专制的天主教的天才洞见，而且有关于专制的共产主义和法西斯主义、关于极权政治制度的天才预见。对于历史上过去的神权政治来说，他讲的是对的。《宗教大法官》和《群魔》的许多地方主要是针对天主教
126 和革命的社会主义的。当然，实际上问题要广泛和深刻得多，这是关于君主国的问题，关于拒绝进行世界王国的尝试问题。所有的世界王国，所有的君主国，旧的君主专制国家和新的社会主义和法西斯主义国家都是建立在强制和否认精神自由的基础上。实质上，陀思妥耶夫斯基是无政府主义者，就此而言，他是十足的俄罗斯人。关于社会主义问题，关于在俄国按新的编制安置人们的问题是宗教问题，是关于上帝和永恒的问题。社会课题在俄国成为宗教课题，但又处于无神论意识的影响之下。"俄罗斯的男孩"，无神论者、社会主义者和无政府主义者——都是俄罗斯的精神现象。陀思妥耶夫斯基对此有很深刻的理解。事情是如此的古怪，他有时是那么的不公正，几乎是痛恨地描述这些"俄罗斯的男孩"，特别是在《群魔》中。他对很多现象，特别是社会现象的精神上的内在原因有很多很深刻的理解、领悟和体验。但是，有时他失去自制力，在《作家日记》中讲了非常陈腐保守的政治观点。《作家日记》中的许多内容和他的长篇小说的思想深度是完全不协调的。人间天堂的乌托邦使陀思妥耶夫斯基异常激动，维尔西洛夫的梦是愚蠢的人所做的较聪明的梦，这个梦就是有关这个主题的。关于世界的和谐问题，关于

[1]希加耶夫（1726—1775）：俄国农民运动领袖，普加乔夫的亲密战友。——译者注

天堂问题，关于善的最后胜利问题，可能有三种解决方式：（1）和谐、天堂、善的生活的实现，既没有选择的自由，没有世界性的悲剧，没有苦难，同时，也没有创造性的劳动；（2）人间历史的顶点和谐、天堂、善的生活，要以注定要毁灭的所有人的苦难和眼泪为代价，以为了未来人的幸福而将一代人变成工具为代价，方能实现；（3）人通过自由和痛苦才能在神的王国里实现和谐、天堂、善的生活。陀思妥耶夫斯基反对前两种解决世界和谐和天堂问题的途径，只接受第三种途径。伊万·卡拉马佐夫的辩证法是复杂的，但也并不是处处都那么难懂。陀思妥耶夫斯基本人站在他这方面。我想，陀思妥耶夫斯基大多是站在伊万·卡拉马佐夫一边的。恶的问 127
题对陀思妥耶夫斯基很有诱惑力，但他对恶的态度是复杂的。从一方面说，恶就是恶，应该揭露，应该很快消灭。但从另一方面来说，恶是人的精神体验，是人的生活道路。人在自己的生活道路中可能由于所体验的恶而使自己丰富起来。对此应当这样理解：恶本身并不能使人丰富起来，使人丰富起来的是那种为克服恶而激发起来的精神力量。如果有谁为了丰富自身而向恶投降，那么，他无论如何不会使自身丰富，而且会自我毁灭。不过，恶是对人的自由的检验，我们在历史和社会生活中看到的就是如此。根据辩证法的发展规律，坏的东西、恶的东西在一定的时期里不是被消灭，而是被扬弃，被有限制地纳入以前时期的肯定的东西之中。陀思妥耶夫斯基转到这个思想上，他揭示了俄罗斯关于社会正义这一主题的形而上学的深刻性。他把这一主题和俄罗斯的弥赛亚说联系起来。俄罗斯民族，作为民族，是体现神的意志的民族，应当比西方更好地解决社会问题。但是这个民族正在暗中等候时机，同时，它的罪过也是很大的。

索洛维约夫主要从事俄罗斯哲学问题的研究，但他完全没有背

弃社会问题。他一生都被基督教社会的可能性问题搅得不能安宁。他揭露那个虚伪地自称是基督教的社会的谎言。社会正义的实现，完善社会的创造，都被纳入到他关于世界精神统一性的原始直觉之中。索洛维约夫有自己的乌托邦思想，他把自己的乌托邦称作自由的神权政治。他相信，上帝之国会在尘世实现，他对这种实现问题进行探索，只是到生命的最后他才对神权统治和实现人间的上帝之国的可能灰心失望。他的神权政治是真正的宗教乌托邦，它按照皇帝、最高主教和先知三方的模式构造，就此而言是很具唯理主义色彩的。最有意思的是，他认为基督教是精神崇拜的开端，并且具有精神崇拜功能。就此而言，他很像俄罗斯人。他说，为了战胜社会
128 主义的荒谬，需要承认社会主义的真理并且实现它。但是，索洛维约夫不是民粹主义者。和俄罗斯思想的其他代表相区别，他承认国家的积极的使命，只是要求国家要服从基督教的原则。他的理想是使整个宇宙改变面貌，社会问题对他来说是附属性的。他的大的功绩是揭露 80 年代的采取极不文明形式的俄国民族主义的伪善。索洛维约夫是俄罗斯的普遍主义的代表，就其比较纯净的形式来说，他是接近陀思妥耶夫斯基的。他反对死刑，这是很俄罗斯化的特点，同时也是基督教的特点。对死刑提出抗议以后他被免去了大学教授职位。不过，索洛维约夫在俄罗斯社会思想和学派史上的作用是次要的，他被纳入俄罗斯思想之中是由于他的作品的另外的方面，即由于他是 19 世纪俄罗斯宗教哲学最著名的代表。我们看到，索洛维约夫的个性是很复杂甚至很费解的。在任何情况下，他都力图不仅在私人生活中，而且在社会生活中实现基督教的真理。他尖锐地反对社会生活的二元论，这种二元论对个人承认福音派的道德，对社会则容许类似野兽的道德。在这点上他和列昂季耶夫有很大的区别，后者恰恰以极端的形式承认那种道德二元论。列昂季耶

夫完全不想在社会上实现基督教的、福音书的真理。在他那里，美学评价比道德评价决定性地占优势，他带着自己所固有的思想的激进性和真诚坦率承认：基督教的真理在社会生活中的实现会导致反常现象。实质上他是不希望这种实现的。自由和平等产生市侩习气。实际上，他所仇视的“自由主义——平均财产过程”比起他所捍卫的国家、贵族阶级和君主专制制度的、从来不在残酷面前却步的强制来，更加符合基督教的道德。他的全部思想都是对俄国的民 129
粹主义、俄国的解放运动、俄罗斯对社会正义的探索，俄罗斯对上帝之国的追求的美学反动。他是国家强力政权的拥护者，他是贵族。但他首先和更重要的是一个浪漫主义者。他在实践生活中完全不像反动分子和保守分子所表现的那样。列昂季耶夫对市侩习气和资产阶级作风的仇视是浪漫主义者的仇视。在他看来，小市民和资本家是经验主义的反动分子和保守分子。在他生活的最后时期，对在俄国有组织地繁荣文化完全失望了，他部分地受到索洛维约夫的影响，甚至设计了类似君主政体的社会主义的东西，并且赞成社会改革，赞成解决工人问题。他所以如此，与其说是从热爱正义，希望实现真理出发，不如说是从尽量保存过去美好事物的愿望出发。列昂季耶夫是俄罗斯最卓越的人物之一，他的思想勇气、真诚和激进得到人们的赞扬，他在宗教上的命运令人激动。但是，他袖手旁观，不介入斗争。对于俄罗斯思想、俄罗斯实现社会正义的意图更加集中注意和更具典型性的人物是菲多罗夫，不过，与其说他属于19世纪，不如说属于20世纪初。社会问题在他这里起了很大作用，在一些问题上，如劳动的思想体系、自然调整、反映性等，他甚至与共产主义—集体主义是同源的，这种特点第一次与宗教思想相遇。

亚历山大三世杀害民意党人的行为在俄国的社会派别中产生了尖锐的分歧，划清了明显的界限。80年代是政治上反动的时期，也

是亚历山大三世搞假冒俄罗斯风格的时期。这些年里产生了过去没有过的（即使斯拉夫主义者也没有过的）民族主义。旧的民粹主义的社会主义活不多久了。民意党是旧的革命派的最新的力量的体现。热里雅鲍夫（Желябов）是它的主要代表，他是英雄式的人物。他谈论三月一日过程的话很有意思："我在东正教里受过洗礼，但我否定东正教，尽管我承认耶稣基督学说的实质。这个学说的实质在我的道德动机中占有荣誉的地位。我相信这个学说的真理
130 性和正义性，同时我也承认没有事业的信仰是脱离实际、毫无用处的；所有真正的基督教都应当为真理而斗争，为被压迫者和弱者的权力而斗争。如果需要，就为他们而受罪。这就是我的信仰。"①在80年代形成了俄国的马克思主义社会主义，1883年在国外奠定了"劳动解放社"的基础，它以俄国马克思主义的主要理论家普列汉诺夫为首。这开创了俄国社会主义学派的新纪元。同时，这也将是俄罗斯知识分子意识的严重危机。我已经说过，马克思主义者的模式，比民粹派的模式还要坚硬，很少带感情色彩。但是，在马克思主义基础上，俄国的左派知识分子中产生了更高和更复杂的文化派别，这些派别培育了20世纪俄国的唯心主义原则。这些以后将要讲到。总结19世纪俄罗斯关于社会主题的思想，总结俄罗斯人对社会真理的探索，可以说，在俄罗斯培育了人类的和人民的兄弟情谊的思想。这是俄罗斯思想。但是，由于这个思想是脱离基督教而确立起来的（实际上，基督教正是它的发源地），并被注入了毒素，所以它就表现为共产主义的交织着真理与谬误的二重性。别林斯基已经具有这种二重性，涅恰耶夫和特卡乔夫则是否定的东西多于肯定的东西。思想派别对社会问题变得更加冷漠。这样，一分为二、分裂在俄罗斯全面加剧起来。

---

①参阅遲仑斯基：《热里雅鲍夫》，1934年版。

131

第六章

为文化辩护的问题。文化与文明的区别。完美的文化与完美的生活的对立。平民化。俄罗斯的虚无主义。虚无主义中禁欲主义、末日论和道德说教的成分。自然科学崇拜。否认相对的意义。皮萨列夫。个性原则与唯物主义之间的矛盾。个性的解放与压抑。拉夫罗夫。向人民偿债。托尔斯泰。文明的谎言与神的自然的真理。托尔斯泰与卢梭。勿抗恶的意义。末日的文化。

1

为文化辩护的问题在俄罗斯人意识中比在西方人意识中有更大的地盘。西方人很少怀疑文化是能够得到证实的。他们把自己看作地中海上希腊—罗马文化的继承人，并对这种文化传统的神圣性笃信不疑。同时，他们还错以为这种文化是普遍的和惟一的，而所有其余的世界都是不文明的。这一点在法国人那里表现得特别突出。尽管卢梭曾对文明财富（法国人认为文明一词比文化更好）表示过怀疑，但那是例外的、几乎争论不休的事，而问题的提出与俄罗斯

人是不同的。我们将看到与托尔斯泰的不同之处。俄罗斯人没有西方人所特有的那种文化崇拜。陀思妥耶夫斯基说：我们全都是虚无主义者。我却说：我们，俄罗斯人是启示学者或虚无主义者。这是因为，我们向着末日，并且不大理解历史进程的阶段性，敌视纯粹
132 的形式。施本格勒在谈到俄罗斯是对古希腊罗马及其文化，即对完美的形式、完美的文化的启示的反抗时，指的就是这一点。[1]而神甫Г.弗洛罗夫斯基（Г. Флоровский）的见解却是完全错误的。他认为，俄罗斯的虚无主义是反历史的乌托邦主义。[2]虚无主义像革命一样，属于俄罗斯人的历史命运。不能认为，只有迎合保守趣味的东西才是历史的。反抗也是历史现象，是实现历史命运的一种途径。没有反抗，俄罗斯人就不能实现自己的历史命运，这个民族就是如此。虚无主义是典型的俄罗斯现象，它生长在东正教的精神土壤上，这里有东正教禁欲生活的强有力的环境因素的深远影响。东正教，尤其是俄罗斯人的东正教，没有其为文化作出的辩护，其中，在对待人在这个世界上创造的一切事物的态度上有虚无主义成分。天主教使自己接受了古希腊罗马的人道主义。在东正教中最强有力地表现出基督教的末日论因素。俄罗斯的虚无主义又可以区分禁欲主义和末日论两种成分。俄罗斯民族是终点的民族，而不是处在历史过程中间的民族。人道主义文化却属于历史过程中间。总的说来，作为俄罗斯文化最优秀的表现的19世纪俄罗斯文学，不是西方古典意义上的语言文化，它总是超出文化的范围。伟大的俄罗斯作家们觉察到了完美的文化与完美的生活之间的冲突，并且渴望达到一种完美的、改变了样子的生活。他们意识到，俄罗斯思想不是文化的思想。虽然并不总是恰当地表现出这一点。在这方面果戈理、

---

①参阅施本格勒：《西方的没落》，第二卷。

②参阅神甫Г. 弗洛罗夫斯基：《俄罗斯神学的道路》。

托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基就很能说明问题。我已经说过，俄罗斯文学不是文艺复兴式的，它饱尝了人和民族被煎熬的痛苦，俄罗斯的天才要俯身于国土，要接近民族的自然本性。然而，俄罗斯人所 133
固有的本性却是蒙昧主义地否定文化，这种蒙昧主义成分在官方东正教中也有。俄罗斯人，当他们成为极端的东正教徒的时候很容易陷入蒙昧主义。而那些没有文化或文化水平很低的人们关于文化的见解则毫无趣味，他们没有提出任何问题。有趣的是，这时那些创造了俄罗斯文化的很多俄罗斯人本身，以及在思想上受西方科学培养的知识分子提出了为文化辩护的问题。恰恰是在19世纪下半叶，觉醒的俄罗斯意识以这样一种方式提出了关于文化的价值问题。例如，拉夫罗夫在《历史信札》中所提出的，甚至直接谈到了文化的罪孽。俄罗斯的虚无主义是对特权阶层造成的，并且只为特权阶层设立的文化的道德反省。虚无主义者不是文化怀疑论者，他们是有信仰的人们。这是一种有信仰的年轻的运动。如果虚无主义者反对道德，那么他们这样做是为了善。他们揭露了理念原则的虚伪，而这样做是为了对毫无夸张的真理的爱。他们抨击文明的虚伪的欺骗。陀思妥耶夫斯基就是这样，虚无主义者的敌人抨击“崇高和美好的东西”，并与“席勒们”，与40年代的唯心主义者们决裂。揭露高尚的虚伪，这是俄罗斯现实的主题之一。俄罗斯文学和思想在相当大程度上带有暴露性。对虚伪的文明生活的憎恨促使人们到平民生活中寻找真理。因此，平民化，脱下自己虚伪的文化外罩，希望弄清真正符合事实的生活的实质。这一点在托尔斯泰那里得到了最充分的表现。在“自然”中比在“文化”中有更多的真理，更值得崇拜和赞美。应当指出，俄罗斯人在施本格勒以前很久就造成了“文化”与“文明”之间的差别，他们甚至在仍然是“文化”的拥护者的时候就揭露了“文明”。实际上，这种差别在斯拉夫主义

者、赫尔岑、列昂季耶夫及许多其他人那里都有，只是用不同的术
134 语罢了。也许这里有德国浪漫主义的影响。也许有人会说，俄罗斯人很容易怀疑文化，并且起来反对文化，因为，他们很少体验到希腊—罗马的文化传统，不得不放弃为数很少的文化财富。有一种论调，即在19世纪的俄罗斯意识和思想中很少有与历史和传统的坚实联系，这种论调不能说明什么。恰恰是这一点造成了俄罗斯思想的更大自由。然而，不能说俄罗斯与希腊没有任何联系，它经过希腊教父学而存在，虽然被中断了。有趣的是，国民教育大臣、伯爵Д.托尔斯泰推行的那种形式的古典教育带有明显的反动性，尽管在西方这种教育带有进步性并保持着人道主义传统。在我们这里，自然科学具有解放意义。

2

俄罗斯的虚无主义是俄罗斯启蒙运动的激进形式。这是俄罗斯精神和俄罗斯意识发展的辩证因素。俄罗斯的虚无主义与西方人有时所说的虚无主义很少共同之处。人们把尼采叫作虚无主义者。也可以把像莫里斯·巴雷斯这样一些人叫作虚无主义者。这样的虚无主义也许很高雅，但决不属于启蒙时代。俄罗斯的虚无主义没有任何高雅之处，它却恰好使每一种高雅的文化受到怀疑，并且要求它为自己辩护。杜勃罗留波夫、车尔尼雪夫斯基、皮萨列夫都是俄罗斯的启蒙者。他们与西方的启蒙者，与伏尔泰或狄德罗很少相似之处。西方的启蒙者们不宣告反叛全世界的文明，他们本身就是这种文明的产物。杜勃罗留波夫的日记对于理解虚无主义精神的起源很有意义。杜勃罗留波夫的孩提时代在情绪上很清心寡欲，其精神状
135 态是东正教—基督教式的。他甚至把违背教规，例如过多地吃果酱看成是最无法满足自己欲望的事。在他那里什么事都是严格的。在

他热爱的母亲去世以后他丧失了信仰，他由以出身的东正教会人士的生活在精神上的鄙俗激怒了他，他不能容忍对上帝和天命的信仰中有恶和不公正的苦难存在。像一般俄罗斯无神论一样，杜勃罗留波夫的无神论就其起源而言与马西昂学说相近，但却表现在否定启蒙运动的时代[1]。俄罗斯的虚无主义者酷爱真理，他们憎恶谎言，憎恶任何粉饰和一切人为吹嘘的浮夸言辞。车尔尼雪夫斯基是个非常热爱真理的人。我们从他对待爱情的态度，要求襟怀坦白和情感自由等方面已经看到了这一点。人们认为，皮萨列夫是俄罗斯虚无主义的领袖，觉得他的个性在许多方面很像屠格涅夫的巴扎洛夫。实际上他们没有什么相同之处。首先，与车尔尼雪夫斯基、杜勃罗留波夫及其他60年代的虚无主义者不同，他不是平民知识分子，出身于世袭贵族。他是贵族的孩子，娇生惯养的孩子。[2]教养他是为了使他成为正派而又高雅的年轻人。他是个很听话的孩子，时常哭泣。他如此坦率和真诚，以至于人们把他叫作“晶莹的小匣子”。这个虚无主义者、美学的破坏者成了很有教养的年轻人，说得一口流利的法语，文雅得无可指摘，是个按照自己的风格去追求美的人。在他身上有某种宽容的气质，不是杜勃罗留波夫那种精神上的严厉态度。除了酷爱自然科学以外，什么也不像巴扎洛夫。皮萨列夫要揭示真相，表现真实性，首先就要憎恶空话和夸张，他不喜欢热情。他属于持现实主义态度的60年代，当时进行着反对40年代唯心主义者的斗争，需要做有用的事而不喜欢空想。如果在另一个 136
时代他就会是另一种样子，并按照另一种方式为争取个性而斗争。皮萨列夫对传统的唯美主义者的强烈反抗，反对普希金，反对美学，这就是反对一代“唯心主义者”，反对有特权的一小撮文化人使

①参阅我的书《俄罗斯虚无主义和无神论的心理学》。

②参阅E. 索洛维约夫：《皮萨列夫》。

自己享有的奢华的斗争。现实高于艺术。这是车尔尼雪夫斯基的论题。但是，这里所理解的现实性与别林斯基和巴枯宁在黑格尔主义时期所理解的不同。“现实性”这一概念所具有的不是保守性，而是革命性。作为一个典型的启蒙者，皮萨列夫认为，开发智力是改变现实的主要武器。他首先为争取个性，为个人而斗争，提出了个人的道德问题。特别是早在少年时期皮萨列夫就参加了东正教一禁欲主义的“思维者团体”。这种禁欲主义气质在俄罗斯虚无主义中仍然存在。40 年代曾经产生了与高度发展的个性相适应的理想。而皮萨列夫所宣扬的 60 年代“独立思考的现实主义者”的理想则是个性理想的缩影，它缩小了个性的范围和深度。与此有关的是虚无主义在其争取个性解放的斗争中的基本矛盾。然而，个性锻炼却表现在虚无主义者能够去牺牲，表现在这些功利主义者和唯物主义者拒绝任何现实的幸福。在皮萨列夫那里，宣传利己主义完全不意味着利己主义的说教，这种宣传意味着对总体压制个人的抗议，是一种未经思索而又拙劣地从哲学上加以论证的人格论。皮萨列夫要为争取个性，争取个性的权力而斗争，在这方面，他有某种自己的独特的东西。但是，他的哲学却完全不是自己的，也不是独特的。他对社会问题不感兴趣，社会问题与争取个性、争取思想解放的斗争相比退居到次要地位。这一切都发生在 60 年代思想启蒙运动的气氛中，即在自然科学占统治地位的情况下。

虚无主义者对优秀文化持怀疑态度，但却崇拜科学，即自然科
137 学，期待由此解决所有问题。虚无主义者们本身不做任何科学发现。他们推广自然科学的哲学，在当时也就是推广唯物主义哲学。

这是一个在哲学上何等衰落而可怜的时期，当时，人们把解剖尸体时未找到灵魂这个事实当作反驳灵魂存在的重要论据。是否也可以更有理由说，假如找到了灵魂，那么这就是赞成唯物主义的论

据。在毕希纳和摩莱肖特的庸俗的、哲学上一知半解的唯物主义中，人们找到了解放人和民族的依据，在当时这只能是解放精神，而物质却只能受奴役。在自然科学领域，俄罗斯曾经有一些杰出的、第一流的科学家，例如门捷列夫，但他们与虚无主义者无关。经过对自然科学的盲目崇拜，这是寻求真理的知识分子们命运的一个方面。与此有关的是，精神科学变成了奴役人和民族的工具。这就是人类的命运。对自然科学的酷爱在某种程度上是因为俄罗斯科学落后，尽管存在着一些杰出的科学家。在俄罗斯战斗的唯理论和特殊的唯物主义中可以看到孤陋寡闻的落后性和文化水平之低下。对皮萨列夫的思想很感兴趣的俄罗斯智力发展史学家夏波夫（Щапов）把唯心主义的哲学和美学看成贵族式的，并认为自然科学是民主的①。这也是皮萨列夫的思想。夏波夫认为，俄罗斯民族是实在论者而不是唯心论者，它有倾向于自然科学和技术的天赋，倾向于在实际上具有有效成果的科学的天赋。他只是忽略了俄罗斯思维的主要精神气质，以及倾向于经常提出宗教性问题的俄罗斯民族的宗教困扰。可悲的俄罗斯教育史上的一件滑稽事是，在50年 138
代取消哲学教学的国民教育部长希林斯基—沙赫马托夫（Ширинский-Шахматов）公爵大肆吹嘘他认为在政治上是中立的自然科学，却把哲学科学看成是自由思想的源泉。他在60年代观点发生了变化，又认为自然科学是自由思想的源泉，而哲学则是反动势力的根源。而在这两种场合科学和哲学实际上都不是观察，而只是工具。应当说，这种情况也与道德有关。人们指责虚无主义否认道德，指责非道德主义。实际上，正像已经说过的那样，在俄罗斯的非道德主义中有强烈的道德热情，这种热情愤怒地反对充满世

①见 A. 夏波夫：《俄罗斯民族智力发展的社会—教育条件》。

界的恶和谎言，向往着其中有更多真理的最美好的生活。虚无主义中表现出俄罗斯的极端主义。在这种极端主义中有无意识的，在可怜的哲学中表现出来的俄罗斯末日主义和对终点、对终结状态的向往。虚无主义者的揭露，剥下了伪装，这就是拒绝处在恶中的世界。这种对恶的世界的拒绝在东正教的禁欲主义和末日主义，在俄罗斯的分裂运动中也有。不应当赋予思维的表达方式在意识中有过大的意义，一切取决于更多的深刻性。而俄罗斯的虚无主义的过失就在于，在皮萨列夫那里可以特别清楚地看到的那种基本矛盾。

皮萨列夫为争取解放个性而斗争。他宣扬个性自由以及全部生活的个性权利，要求把个性提高到社会环境之上，提高到过去的传统之上。但是，对于这种斗争来说，个性从哪里取得力量呢？皮萨列夫和虚无主义者是唯物主义者，在道德上他们是功利主义者。对于车尔尼雪夫斯基也应当这样说。可以把唯物主义和功利主义的主张理解为否认被用来奴役个性的那些过去的和传统的世界观偏见的
139 工具。也只能以此来说明对那些极粗浅的经不起任何哲学批判的理论的追求。但是，这些理论是否能够为保护个性，使之免受自然环境和社会环境的奴役，为达到生活的充实提供什么积极的东西呢？唯物主义是外部环境决定人的个性的决定论的极端形式，它没有看到在人的个性内部的可能使之与外部周围环境的作用相对抗的任何因素。这样的因素只能是精神因素，是人的自由的内在根据，不是从外部、从自然界和社会引出的因素。诱惑虚无主义者的那种对道德功利的说明决不是有利于个性自由，也决不是为渴望生活的充实，渴望生活在广度上和深度上得到增长作辩护。有利的是用以维持生活和获得幸福的原则。但是，维持生活和幸福可能与自由和个性的尊严发生矛盾。功利主义是反人格论的。功利主义者穆勒不得不说，做一个不满足的苏格拉底比做一个满足的下流人更好。然

而，俄罗斯的虚无主义者决不愿意像满足的下流人。虚无主义者们承认的那种发展原则是比较好的，个性在发展过程中得到实现，但是，发展又被理解为一种自然主义的进化的理论精神。争取个性的战士皮萨列夫否认创作者的全部个性，否认全部个人精神生活甚至内心活动，否认在哲学、艺术、最高尚的精神文化中的创作权。他断言，人的意识完全是命中注定的，内容贫乏的。人实际上是注定要失败的，只是在自然科学方面是个例外，甚至提议写关于自然科学的通俗文章来取代长篇小说。这意味着个性的贫乏以及个性自由的压抑。这就是俄罗斯人争取解放和争取社会真理的斗争的反面。其结果影响到俄罗斯革命，影响到革命所实行的对精神的压制。但是，如果在这里把责任只是归结于虚无主义者及那些追随他们的人，那是不公道的。把责任归结于欧洲人不信神并且脱离了基督教，特别是归结于 18 世纪法国启蒙哲学，也是不公道的。严重的 140
罪过要由历史上的基督教，特别是东正教来承担。战斗的不信神的精神就是对做上帝奴仆思想的惩罚，以及使历史上的基督教去适应占统治地位的势力的做法的回报。无神论可能是在清除关于上帝的思想的过程中的一个存在主义的辩证因素，否认精神可能是净化精神，使之免于充当为世界上统治者利益服务的角色。不能有阶级的真理，但却可能有阶级的谎言，这种谎言在历史上起着不小的作用。虚无主义者们是被历史上的基督教和历史的精神方面所诱惑的人们。他们的哲学世界观在其基本理论上是错误的，但他们是热爱真理的人们。虚无主义是俄罗斯特有的现象。

3

70 年代提出的文化问题与 60 年代虚无主义不同。这首先是关于享用文化的阶层以及在平民前面的知识分子的债务问题。享有特

权的阶层所以有文化，是因为劳动人民流血流汗。这一债务应当偿还。在70年代Π. 拉夫罗夫特别坚持问题的这种提法。而他实际上并没有对文化抱敌视态度。托尔斯泰的兴趣要大得多，也更极端得多。他是在对待文化的态度上有宗教根据的虚无主义的天才代表。在他那里，对于人民的罪过意识及忏悔得到了最充分的表现。通常采取的方法是，把作为艺术家的托尔斯泰和作为思想家的托尔斯泰以及作为传教士的托尔斯泰生硬地加以对比，并且非常夸张地估价在他身上所发生的明显转变。然而，托尔斯泰主义的主题和思想可能已经在他的早期中篇小说《哥萨克》中，在《战争与和平》和《安娜·卡列尼娜》中找到了。在那里已经确信最下层人民生活
141 的真理和文明的谎言，即我们的社会生活以此为基础的谎言。托尔斯泰主义艺术创作的迷人魅力与下述这一点有关，即他描写了两方面生活：一方面是他的主人公在社会中的生活以及社会在文明中的虚伪性，和虚伪所必须的谎言；另一方面是他的主人公们想像的生活，这时他们不是站在社会面前，而是处在神秘的存在，即上帝和自然界面前。这是在彼得堡的安娜·巴甫罗夫娜的社交界的公爵安德列与受伤躺在地上面对星空的公爵安德列之间的区别。托尔斯泰总是处处描写接近自然的真实的生活和真实的劳动，与所谓“历史的”文明生活的虚伪性和不真实性相比较描写生与死的深刻性。对于他来说，真实就在于自然和无意识，而虚伪则在于文明和有意识。我们会看到，托尔斯泰这里有矛盾，因为，他要把自己的宗教信仰建立在理性的基础上。列文总是抨击文明社会生活的虚伪，他走向农村，走向自然，走向人民和劳动。人们不止一次地指出，托尔斯泰的思想接近卢梭。托尔斯泰热爱卢梭，然而不应当把卢梭对他的影响看得过大。托尔斯泰更深刻也更激进。他有一种卢梭没有的关于自己的罪过的俄罗斯意识。他完全不认为自己的本性是善

的。他身上充满一种气质，这就是对生活的激情和爱，同时又有禁欲主义倾向，并且始终保留着某种来自东正教的东西。卢梭没有感受到对于生活意义如此紧迫的探索，对于罪恶和造孽如此痛苦的自我意识，对于完美生活的如此追求。卢梭要求从 18 世纪的巴黎沙龙返回自然。然而，他没有托尔斯泰主义和俄罗斯人的对纯朴的酷爱和对净化的要求。巨大的差别还在于，尽管卢梭没有保留自然生活的真实，但他却要求一种社会契约，随后建立否认良心自由的非常独裁的国家；托尔斯泰不要求任何社会契约，他希望保留绝妙的自然的真实，这也是执行上帝的律法。然而无论是卢梭还是托尔斯 142
泰都把其中充满为了生存、利己主义、暴力和残忍而进行无情斗争的衰落的自然与变了样的自然，与本体的或美好的自然混为一谈。二者都渴望美好的生活。二者都批评进步并且把进步看成是返回天堂、返回天国的运动。把约伯的痛苦和快要自杀的托尔斯泰的痛苦相比较是很有意思的。约伯的喊叫是那种在生活中失去了一切，成为人们中最不幸者的受苦人的喊叫。而托尔斯泰的呐喊则是那种处在幸福的环境中、拥有一切，但却不能忍受自己的特权地位的受苦人的呐喊。人们追求荣誉、钱财、显赫地位和家庭幸福，并把这一切看成是生活的幸福。托尔斯泰拥有这一切却竭力放弃这一切，他希望平民化并且和劳动人民融为一体。在对于这个问题的痛苦中，他是个纯粹的俄罗斯人。他希望一种最后的极端完美的状态。托尔斯泰本人的宗教悲剧是他的宗教哲学思想的极度深化。Вл·索洛维约夫不喜欢托尔斯泰，他说，托尔斯泰的宗教哲学只是其伟大精神的现象学。托尔斯泰决不是民族主义者，但是，他把俄罗斯民族看作伟大的真理。他坚信，“变革的开始不是在随便什么地方，而正是在俄罗斯，因为，任何地方也不像俄罗斯民族那样有力而纯洁地保持住基督教的世界观”。“俄罗斯民族对待政权的态度向来不同于

欧洲各民族，它向来把政权不是看成幸福，而是看成灾祸……用废除土地所有权的方式解决土地问题，并且给其他民族指出一条理智、自由和幸福生活的道路——超越工业的、工厂的、资本主义的压迫和奴役——这就是俄罗斯民族的历史使命。"托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的方式不同，但他们都否认文明的和资产阶级的欧洲世界，他们是革命的先驱者。但是，革命却像他们不承认革命一样不承认他们。托尔斯泰也许对意识到人的创造及造成的罪过的不合理
143 性的东正教最感兴趣。这也是托尔斯泰主义的最大危险。他经受了对自己本人伟大作品的否认，而在这一方面我们决不可能仿效他。他竭力追求的不是形式的完美，而是生活的智慧。他读过孔子、佛陀、所罗门、苏格拉底的著作，并认为耶稣基督是属于他们那样的智者，但对于他来说，这种智者不是在于有文化，而是在于他们是生活的导师，而他自己就想成为生活的导师。他把智慧和纯朴联系在一起，文化却是复杂的。而所有伟大的事物真是纯朴的。像普鲁斯特这样一个复杂文化的产物，本身就把高雅和纯朴结合为一体。因此，普鲁斯特才可以称之为天才的作家，无与伦比的天才的法国作家。

К.列昂季耶夫（К. Леонтъев）对待文化的态度与托尔斯泰主义和民粹主义是极端对立的。在他那里，俄罗斯贵族的有文化的阶层如果维持自己享有的特权地位，就不愿意忏悔其社会罪孽。令人吃惊的是，尽管非基督徒和非东正教的基督徒在任何场合都忏悔和不安，但是，东正教的基督徒却不愿忏悔。这对于基督教的历史命运来说是很有意思的。接受秘密剃度而出家为僧的 К.列昂季耶夫不怀疑蓬勃发展的文化的可辩护性，哪怕这种文化是以极端不平等和不公道造成的巨大痛苦为代价换来的。他说，人民的一切痛苦都是有根据的，因为，他们使普希金的出现成为可能。对于这一点普

希金本人却不那么相信，只要回忆一下他的诗《村庄》就可以看出。善良的俄罗斯人的病症与 K. 列昂季耶夫不同，他们是道德标准占首要地位。对于 K. 列昂季耶夫来说，美学标准是万能的，也是与生物学标准一致的。他是坚信强盛意志是一种生命激情的当代思潮的先驱者。同时，他确信，俄罗斯能够表现出完美的、独特的文化，并站到人类最前列。对于他来说，文化的美好和繁荣是与多样性和不平等联系在一起的。平均的过程危害文化，把文化发展引
向歧途。借助于其道德观的全部虚伪性，他得以在文化贬值和衰落 144
的不幸过程中发现某种重要的东西。K. 列昂季耶夫有大无畏的思想，他决心去暴露那些他人隐藏或掩盖的东西。他一个人决心承认，他不希望社会生活中有真理和正义，因为这意味着毁灭生活的美好。他把历史上基督教的矛盾，以及福音书训诫和异教对待世俗生活、对待社会生活的冲突推向极端。他在个人道德和社会道德之间建立起极端的二元论来，认为对于一个阶层是禁欲而对于其他阶层则是力量与美好。但是，俄罗斯思想不是繁荣文化和强盛帝国的思想，而是天国的末日论的思想。这不是欧洲词义上的人道主义思想。而俄罗斯民族潜在的危险性则在于，一方面，不是用末日论去批判文化，就是蒙昧主义地否定文化；另一方面是机械论的、集体主义的文明。只有末日的文化才能克服这两种危险性。对这一点最感兴趣的是 H. 费奥多洛夫（H.федоров），他也揭露了文化的虚伪，并且希望真正改变世界，达到一种不仅是社会的，而且是宇宙的亲近和兄弟般团结。

145

第七章

政权和国家问题。俄罗斯人对待政权的态度。离开国家变成自由逃民。知识分子寻找自由和真理。知识分子与帝国的斗争和信仰没有国家的理想。K.阿克萨科夫的无政府主义。论证君主独裁专制政体的斯拉夫主义的无政府主义成分。巴枯宁。破坏欲即是创造欲。上帝与国家。斯拉夫人的弥赛亚说。克鲁泡特金。托尔斯泰的宗教无政府主义。关于勿抗恶的学说。俄罗斯意识的双重性。陀思妥耶夫斯基的无政府主义因素。俄罗斯思想包括无政府主义理想。

1

无政府主义主要是俄罗斯人的创造。有趣的是，无政府主义思想体系主要是俄罗斯贵族的最上层创造的。这就是最重要的且最极端的无政府主义者巴枯宁、克鲁泡特金公爵和宗教无政府主义者托尔斯泰伯爵。政权问题和为国家辩护问题是纯粹的俄罗斯问题。俄罗斯人对待政权的态度是与众不同的。当 K.列昂季耶夫说，俄罗

斯人的国家观念和强大政权是由于鞑靼人和德国人才得以形成的时候，他是正确的。按照他的见解，俄罗斯民族本来是斯拉夫人，除了无政府状态以外，不可能创造任何东西。这种议论是言过其实的。俄罗斯民族有比通常人们想像的更大的组织才能，有在任何情况下都比被强权意志和暴力倾向搅扰着的德国人更大的殖民能力。然而，俄罗斯人不喜欢国家，也不愿认为国家是自己的，他们或者造反反对国家，或者顺从地承受国家的压迫，这种说法是正确的。俄罗斯人比西方人更强烈地感受到各种政权的罪恶和灾难。然而，俄罗斯人的无政府状态和对自由的爱与俄罗斯人对国家的顺从和人民服务于庞大的帝国构成体的和谐状态，这二者之间的矛盾却可能 146
使人感到惊讶。我已经说过，俄罗斯历史的斯拉夫主义观点不能说明一个庞大帝国的形成。俄罗斯的自由逃民，从肉体上或精神上离开国家，这是对吸尽人民血汗的国家势力强大的反动，俄罗斯的分裂是俄罗斯历史的基本现象。基于分裂形成了一些无政府主义流派。这也是俄罗斯的宗派主义。离开国家的理由是，国家没有真理，占上风的不是基督，而是反基督。国家、君主的王国与天国、基督的王国相对立。在这里，基督教徒没有自己的城市，他们追索未来的城市。这是纯粹的俄罗斯思想。但是，二元论和分裂在俄罗斯历史上都出现过。官方的国家的东正教总是从宗教上论证和巩固君主独裁专制政体和国家的强大力量。只有斯拉夫主义者试图把专制君主思想与俄罗斯根本的无政府主义思想结合在一起。然而，这种尝试没有成功，在他们的儿孙那里，君主专制的国家机构反对无政府主义真理的斗争获得了胜利。从 18 世纪末起，俄罗斯的知识分子，从拉吉舍夫（Радищев）开始就被君主专制的国家机构所窒息，因而寻找社会生活的自由和真理。整个 19 世纪知识分子都在与帝国作斗争，他们信奉没有国家、没有政权的理想，创造着无政

府主义思想体系的极端形式。甚至那种不是无政府主义的革命的社会主义派别在革命胜利之后也没有想像把政权掌握在自己手里和建立新的国家。只有一个例外是特卡乔夫（Ткачёв）。对立的始终是“我们”——知识分子、社会、人民、解放运动和“他们”——国家、帝国、政权。西方和欧洲不曾有过如此尖锐的对立。19 世纪的俄罗斯文学不能忍受帝国的压迫，在这种文学中暴露性成分是感染力很强的。俄罗斯文学也像整个俄罗斯文化一样是与俄罗斯之广大
147 相适应的，它只能产生在一个具有辽阔视野的大国，而不能把这一点与帝国、与国家政权结合在一起。俄罗斯国土是辽阔的、广大的，是俄罗斯民族强大的自然力量。然而庞大的国家或帝国却表现为对国土和人民的背叛，对俄罗斯思想的歪曲。因此，在俄罗斯 19 世纪所有社会派别（无论是宗教的还是反宗教的）中，在伟大的俄罗斯作家那里，在一点也不造作的俄罗斯人性格本身的气质中都可以发现特有的无政府主义因素。那种表现在我们的商人、官员和小市民生活方式中的俄罗斯人的庸俗习气是俄罗斯人的朝圣（实际上始终是无政府主义的），俄罗斯人对自由的爱的反面。这一切也是那种俄罗斯精神的极化性。在就其基本倾向而言是无政府主义的民族那里，有国家和围绕在专制沙皇周围，并且把他和人民隔开的庞大的、高度发展而又具有无限权力的官僚机构。这就是俄罗斯命运的特殊性。尤其是，在俄罗斯任何时候也没有那种鼓舞人的、有影响的自由主义思想体系。那些 60 年代实行改革的活动家们可以被称为自由主义者，但是，这并没有与一定的思想体系，与完整的世界观联系在一起。当前，使我感兴趣的不是 19 世纪的俄罗斯历史，而是其中反映着俄罗斯思想的 19 世纪俄罗斯思想史。俄罗斯人对自由的热情与其说与自由主义有关，不如说与根本上的无政府主义有关。可以把 Б.契切林（Б. Чичерин）叫作惟一的自由主义哲学

家，但是，与其说他是个纯粹的自由主义者，不如说他是个自由主义的保守分子或保守的自由主义者。智慧是强有力的，但智慧主要是处理事务的才干，正如右翼黑格尔主义者、唯理论者 Вл·索洛维约夫所说的那样，他的影响不大。他对与俄罗斯人所寻找的真理相适应的社会主义制度抱有敌意。他是俄罗斯罕见的国家强力政权的拥护者，在这方面既与斯拉夫主义者很不相同，又与左翼西欧主义者很不相同。对于他来说，国家较之人的个性有更高的价值。可以把他叫作右翼西欧主义者。他接受帝国，但希望帝国有文化并且吸 148
收自由主义的法制因素。按照契切林的见解，可以学习与在19世纪俄罗斯思想主流中表现出来的俄罗斯思想相反的精神。

2

已经说过，斯拉夫主义思想体系中有强有力的无政府主义因素。斯拉夫主义者不喜欢国家和政权，他们把任何一种政权都看成是恶。他们的下述思想是纯粹俄罗斯的，这就是，对国家势力所取得的政权和荣誉的崇拜是与俄罗斯民族的精神气质格格不入的。在斯拉夫主义者当中，К·阿克萨科夫是最无政府主义的。他写道，"国家作为一种原则是恶"，"国家就其思想而言是虚伪"。在另一个地方他又写道，"东正教事业应当通过道德途径来进行，而不是借助于外部强制力量。这是一种完全适合于人的途径，使人自然信服的途径，也就是神秘的救世主给我们指出的，他的信徒们所经历的途径"。对于他来说，"西方是外部法律的胜利"。而俄罗斯国家的根基则是自愿、自由与和平。历史现实中没有浪漫主义幻想所夸张的东西。然而，在这里，К·阿克萨科夫希望的自愿、自由与和平却是现实的。霍米亚科夫说，西方不理解国家和基督教的不相容性。实际上他不承认有可能存在基督教的国家。同时，斯拉夫主义者又是

君主独裁专制政体的拥护者。这怎样一致起来呢？斯拉夫主义者的君主主义就其根据，就其内在激情而言是无政府主义的，出于对政权的憎恶。霍米亚科夫在解释政权史料的时候是民主主义者，是人民主权的拥护者[1]。自古以来政权完全属于人民，但是，人民却不喜欢政权，放弃政权，选举了沙皇并且责成他承担政权的重任。霍
149 米亚科夫非常重视这一点，即沙皇是人民选举的。在他那里，也像在一般斯拉夫主义者那里一样，完全没有君主独裁专制政体的宗教根据，没有君主专制的神秘主义。沙皇所以当皇帝，不是由于上帝的权力，而是由于人民的选举，表现了人民的意志。对于专制政体的斯拉夫主义的论证是很独特的。以人民选举和人民信任为基础的君主独裁专制政体是国家的最低限度，是政权的最低限度，这是至少应当有的限度。沙皇的思想不是国家的，而是人民的。这种思想不应当与帝国主义有任何共同之处，斯拉夫主义者就把自己的君主专制和西方的专制政体明显地对立起来。国家政权是恶和卑鄙。政权属于人民，然而人民放弃了政权，并且把全部政权托付给沙皇。使一个人被政权所玷污比整个民族都这样更好。政权不是权力，而是义务、负担。任何人都没有权力掌权，而一个人有，这个人被责成担负起政权的沉重负担。不需要法律保证，它会把人民引到掌权的环境，引到永远是恶的政治中去。人民只需要精神自由，思想、良心、语言的自由。斯拉夫主义者坚决把地方自治局、社会与国家对立起来。斯拉夫主义者确信，俄罗斯人民不喜欢政权和统治国家，也不愿做这种事，他们希望保留精神自由。实际上，俄罗斯的君主专制，尤其是尼古拉一世的君主专制是斯拉夫主义者不希望的那种专制政体和帝国主义，是斯拉夫主义者不能忍受的那种庞大的

①参阅别尔嘉耶夫：《A. C. 霍米亚科夫》。

有无限权力的官僚制度的高度发展。斯拉夫主义者用自己的那种不过是空想的君主政体的无政府主义思想体系来掩饰自己对自由的热爱和对无政权理想的好感。与斯拉夫主义者不同，赫尔岑不掩饰任何东西，也不打算去调和分歧。在他那里无政府主义、不要国家的倾向是很清楚的。K.列昂季耶夫在对待国家的态度上是与斯拉夫主义者相反的人。他承认，俄罗斯民族有无政府主义倾向，但又认为这是巨大的不幸。他说，俄罗斯的国家体制是拜占庭开始的、鞑靼人和德国人的创造。他也根本不赞成斯拉夫主义者守旧落后的、小 150
家庭式的思想体系，他认为，在俄国，国家比家庭有力量。K.列昂季耶夫对现实的理解比斯拉夫主义者要正确得多，他有更敏锐的眼光，但是，在其道德评价和理想方面，斯拉夫主义者又无法估量地比他高和比他正确。而我们将转向现实的无政府主义。

3

巴枯宁从黑格尔唯心主义转向行动的哲学，转向最极端形式的革命的无政府主义。他是典型的俄罗斯人，是宣布造反的俄罗斯贵族。他获得了世界性的知名度（主要在西方）。在德累斯顿革命起义的时候，他提议在战士—革命者前面摆上拉斐尔画的圣母像，并深信，军队不会下决心向她开枪。巴枯宁的无政府主义也是斯拉夫—俄罗斯的弥赛亚说。在他身上有很强的斯拉夫主义成分。对于他来说，光从东方来，从俄罗斯燃起笼罩世界的烈火。尽管他敌视马克思主义，但是共产主义革命中的某些东西的确来自巴枯宁。巴枯宁认为，斯拉夫人本身任何时候也没有创造国家，只有侵略性民族才创造了国家。斯拉夫人过着兄弟般的村社生活。巴枯宁很不喜欢德国人，他的最重要的一本书的书名是《专制的德意志帝国》。在巴黎的一段时间，他曾经接近马克思，但由于他和马克思

之间存在着明显的分歧而在第一国际内部进行着斗争，这场斗争马克思取得了胜利。对于巴枯宁来说，马克思是国家强力政权的拥护者、泛日耳曼主义者和雅各宾派分子。而他很不喜欢雅各宾派分子。无政府主义者希望革命越过人民、雅各宾派——越过国家。像所有俄罗斯无政府主义者一样，他是民主制的反对者。他完全否认普选权。按照他的见解，政府的专制在以虚假的人民代表为支柱的时候最强有力。他也非常敌视那种利用科学和学者来管理生活的设
151 想。马克思主义的社会主义是学者的社会主义。巴枯宁以自己革命的狄奥尼索斯主义（дионисизм）和这种社会主义相对抗。他做了一种可怕的预测：任何一个民族如果试图在自己国家实行马克思主义，那么这将是世界刚刚经历的那种最危险的暴政。与马克思主义相反，他使自己确信民族的，而首先是俄罗斯民族的自发性。不需要通过宣传培养一个民族去革命，只需要促使它去造反。巴枯宁承认 C.拉辛和普加乔夫（Пугачёв）是自己的精神先驱。他有一句意味深长的话，**破坏欲即是创造欲**。应当燃起世界性的烈火，应当摧毁旧世界。在旧世界的遗址和废墟上会自然而然地出现新的最美好的世界。巴枯宁的无政府主义不是像 M. 施蒂纳那样的个人主义，而是集体主义。但是，集体主义或共产主义都不会是有组织的事业，它产生于摧毁旧世界以后降临的自由。出现生产者团体自由的、兄弟般的联盟是自然而然的。巴枯宁的无政府主义是民粹主义的极端形式。和斯拉夫主义者一样，他坚信潜在于民族的自然本性中的真理。但是，他又希望最下层劳动人民起来造反，并且情愿把强盗般的犯罪分子列入劳动人民之中。他首先相信的是自然本能，而不是意识。巴枯宁有一种独特的人类学。人通过从树上摘下果实才成为认识善和恶的人。人的发展有三个特征：（1）人的兽性；（2）思想；（3）造反。造反是站立起来的人的自然特征。造反具有

一种几乎是神秘的意义。巴枯宁也是个战斗的无神论者，他在《上帝与国家》这本小册子中说明了这一点。对于他来说，国家主要以上帝的思想为支柱。上帝的思想摈弃了人的理智、正义和自由。“如果上帝存在，人就是奴隶。”上帝有复仇心理，一切宗教都是残酷的。在战斗的无神论方面，巴枯宁比共产党人走得更远。他说：“只有一种社会革命，它将有力量在同一时间里关闭所有小酒馆 152
和所有教堂。”由于他摒弃那些歪曲人关于上帝的思想的社会势力，因而实际上决不可能提出关于上帝的问题。他看到和了解到的仅仅是歪曲。对于他来说，上帝的观念很像凶恶的上帝——马西昂的世界的创造者①。真诚的无神论看到的始终只是这样的上帝。在这方面，有罪的不仅是不信上帝的人，更是那些为了卑劣和自私的世俗目的，为了维护凶恶的国家形式而利用对上帝的信仰的人。巴枯宁是有趣的，几乎是离奇的俄罗斯人。虽然他的世界观基础全是虚伪的，但是他也时常接近真正的俄罗斯思想。他的世界观的主要缺陷是，缺乏一些经过深思熟虑的关于个性的思想。他宣布为反对国家和各种政权而造反，但这种造反不是为了人的个性。个性从属于集体，它淹没在民族的自然性之中。赫尔岑在对人的个性的独特感觉方面站得更高。巴枯宁的无政府主义不彻底否认控制着人的暴力和政权，在这方面它是矛盾的。无政府主义革命借助于流血的暴力来实现，虽然它要求的并不是凌驾于个性之上的起来造反的人民有组织的政权。克鲁泡特金的无政府主义有些不同的形式。他不那么极端，更富有田园诗情调，他的论证是自然主义的，他要求很乐观地看待自然界和人。克鲁泡特金相信合作的天赋。在无政府主义者那里没有形而上学的恶感。在整个俄罗斯民粹运动中都有无政府

①参阅 A. 哈尔纳克（A. Harnack）：《马西昂：来自宇宙之外的上帝的福音书》。哈尔纳克断言，俄罗斯人有马西昂派倾向。

主义因素。但是，在俄国革命运动中，本来意义上的无政府主义者起着次要的作用。不应当用俄罗斯放弃这个世界帝国的诱惑来评价无政府主义，在这方面，K.阿克萨科夫和巴枯宁是一致的，而在意识中却采取了一些经不起批判的常常是荒谬的形式。

153

4

Л. 托尔斯泰的宗教无政府主义是无政府主义最彻底和最激进的形式，这就是否认政权和暴力原则。把那种为了实现自我而需要暴力的无政府主义，例如，巴枯宁的无政府主义当作最激进的，是完全错误的。把那种最大量流血的倾向当作最革命的，也是错误的。真正的革命性要求从精神上改变生活的基原。通常认为托尔斯泰是唯理论者。这不仅对于作为艺术家的托尔斯泰来说是不正确的，而且对于作为思想家的托尔斯泰来说也是不正确的。揭示托尔斯泰主义的宗教哲学中对理性的素朴崇拜是很容易的。他把理性—智慧，把上帝的理性和启蒙者的理性，和伏尔泰的理性，和常识混为一谈。然而，正是托尔斯泰期望生活中丧失理智，正是他不愿意容许上帝和世界之间有任何妥协，正是他提出拿一切去冒险。尽管历史现实建立在手段和目的绝对不同的基础之上，但是，托尔斯泰却要求手段和目的绝对相同。虽然 Вл.索洛维约夫有自己的神秘主义，但是他却拟定了非常明智的、通情达理的，对于人类生活以及国家元首、战争、财产和世界认为是财富的一切都没有危险的神权政治体制的蓝图。批评托尔斯泰关于不用暴力抗恶的学说是很容易的，指出在当时恶和恶的东西占优势也很容易。但是，通常并不理解他提出的问题本身的深刻性。托尔斯泰把世界的法则和上帝的法则对立起来。他提出拿世界去冒险以执行上帝的法则。基督教徒在任何情况下通常都是这样来建设和组织自己的实际生活，即使之有

利和合理，使事情进展得好，而不管有没有上帝。在个人的和社会的实际生活中，信神的人和不信神的人之间几乎没有任何区别。除了个别圣人或怪人以外，甚至任何人都不打算把自己的生活建立在 154
福音书的原则之上，他们实际上深信，这些原则导致个人生活和社会生活的毁灭，虽然这并不妨碍他们从理论上承认福音书原则所具有的绝对意义，但是，这种意义就其绝对性而言是在生活之外的。无论有没有上帝，世界的事情是按照世界的法则，而不是按照上帝的法则安排的。这就是托尔斯泰不能容忍之处，这也是托尔斯泰的伟大功绩，虽然他的宗教哲学根据不足，他的学说实际上不可能实现。托尔斯泰主义的非暴力抵抗的思想比人们通常所想的更深刻。如果人不再用暴力抵抗邪恶，即不再信奉这一世界法则，那么上帝将直接采取行动，也就是上帝的本性开始行使自己的权利。只有在上帝本身起作用的条件下，善才能获得胜利。托尔斯泰主义的学说是转移到社会生活和历史生活中的寂静主义的一种形式。虽然托尔斯泰的题目很重要，但其错误在于，托尔斯泰似乎对于对谁实行暴力和应当保护谁免遭暴力这个问题不感兴趣。他的正确之处是，用暴力不能战胜恶，也不能实现善，但是，他不认为应当给暴力确定一条外部界线。暴力是奴役，就像暴力是解放一样。托尔斯泰的道德极端主义没有看到，善被迫在黑暗的、恶的世界环境中起作用，因此，它的作用不是直接的。然而他看到了，善在斗争中沾染上恶，并且开始采用恶的手段。他希望在心里彻底接受乱七八糟的说教。事实和托尔斯泰都提示了一个很重要的思想，即真理是有害的，没有保证的，人们的一切社会生活都建立在有益的谎言的基础上。实用主义是谎言。这是一个纯粹的俄罗斯问题，它对于西方文明的更社会化的民族来说是陌生的。把无政府主义和无政府状态混为一谈是非常错误的。无政府主义反对的不是秩序、融洽、和谐，

而是政权、暴力、君主帝国。无政府状态则是杂乱无章与不和谐，即一种反常现象。无政府主义是自由的，取决于内部和谐和
155 融洽的理想，即天国对君主帝国的胜利。强暴的独裁的国家通常潜含着内部的无政府状态与不和谐。从根本上看，宗教上有充分根据的无政府主义与承认国家职能的作用，与国家职能的必要性联系在一起，而不是与国家的统治地位，与国家的绝对化，与国家对于人的精神自由的侵犯，与国家的强权意志结合在一起。托尔斯泰公正地认为，罪过在于国家活动的条件，就像这种活动在历史中形成一样。他像陀思妥耶夫斯基、屠格涅夫、Вл. 索洛维约夫和所有最优秀的俄罗斯人一样，为死刑而震惊。西方人不会感到震惊，死刑也不会引起他们的怀疑，他们甚至把死刑看成是社会本能的产物。谢天谢地，我们还没有如此社会化。俄罗斯人甚至怀疑一般惩罚的公正性。陀思妥耶夫斯基所以为惩罚辩护只是因为，他认为罪犯本人为了减轻良心的痛苦而需要惩罚，而不是因为对社会有好处。托尔斯泰在否认以福音书为根据的同时，也完全否认审判和惩罚。

陀思妥耶夫斯基在《作家日记》中表现出来的表面上保守的政治观点，有碍于看清他本质上的无政府主义。陀思妥耶夫斯基的君主主义也属于无政府主义类型，像斯拉夫主义者的君主主义一样。在《卡拉马佐夫兄弟》中所表现的神权政体的空想完全与国家无关，它应当战胜国家。在这种空想中，国家应当最终让位于教会，在教会中应当表现的帝国是天国，而不是君主的帝国。这是启示的希望。陀思妥耶夫斯基的神权政体与“资产阶级”的文明相对立，与任何国家相对立，其中显示出外部法则的虚伪（这是纯粹俄罗斯的内容，甚至在 K. 列昂季耶夫那里也有），其中包括着俄罗斯的基督教无政府主义和俄罗斯的基督教社会主义（陀思妥耶夫斯基直接

谈到东正教社会主义)。国家被教会所替代并消失。佩西神父①说:“灿烂的星星会从东方升起来。”“将来一定会这样,一定会这样,哪怕是到了千年万代之后。”情绪显然是末日论的。然而,对于无政 156
府主义真正宗教的和形而上学的论证在《宗教大法官》中就已作出了。这个故事的无政府主义性质不能被充分地体会到,它使许多人,比方说,那些很喜欢它的常胜将军陷入谬误。显然,天主教的外貌使故事莫名其妙。实际上,《宗教大法官》使任何权威和任何政权都遭受极大的打击,它不仅打击了在天主教中的君主帝国,而且打击了在东正教和任何宗教中(像在共产主义和社会主义中那样)的君主帝国。陀思妥耶夫斯基的宗教无政府主义具有特殊性,具有与托尔斯泰不同的论据,并且论述得很深入。对于他来说,精神自由问题具有一种在托尔斯泰那里所没有的中心意义。然而,托尔斯泰更加摆脱了传统思想的外来侵袭,在他那里较少混乱性。陀思妥耶夫斯基非常独特之处是,对于他来说,自由不是人的权力,而是义务和责任;自由不是轻而易举的,而是困难重重的。我把这个问题表述为,不是人要求上帝自由,而是上帝要求人自由,并且在这种自由中意识到人的上帝般的尊严。因此,宗教大法官指责基督说,由于他把自由的重担赋予了人,因此,这样做就好像不爱人似的。宗教大法官本人在从千百万贫穷稚弱的人们身上解除了他们力不胜任的自由的重担,使他们丧失了精神自由以后,希望他们能得到幸福②。整个故事建立在接受或者拒绝基督在旷野中遇到的三种诱惑的基础上。宗教大法官全部接受了三种诱惑,天主教也接受了它们,就像一切有权威的宗教、一切帝国主义、无神论的社会主义和共产主义都接受了它们一样。宗教无政府主义的论据是,基督拒

①陀思妥耶夫斯基的长篇小说《卡拉马佐夫兄弟》中的人物。——译者注

②参阅别尔嘉耶夫:《陀思妥耶夫斯基的世界观》,以此为基础去理解《宗教大法官》。

绝帝国对这个世界的诱惑。对于陀思妥耶夫斯基来说，世俗帝国的
157 强制性体制是无神论社会主义所继承的那种罗马人的思想。他把以精神自由为基础的俄罗斯人的思想和以强制为基础的罗马人的思想相比较，揭穿了虚伪的神权政体，为了达到真正自由的神权政体（Вл·索洛维约夫语）。虚伪的神权政体及其反面——不信神的类似物也就是目前人们称之为极权制度和极权国家的东西。对于陀思妥耶夫斯基来说，否认精神自由是反基督者的罪过。专权是反基督的开始。这是最极端地否认权威和基督教史上感受到的那种强制，在这里，陀思妥耶夫斯基超出了历史上的东正教和历史上一般基督教的范围，转向末日论的基督教，神灵基督教，揭示了基督教的精神崇拜方面。对待国家、对待历史上基督教中的君主帝国的妥协的、无原则的、看风使舵的态度通常以下面这一点来为自己辩护，说什么君主的归君主，上帝的归上帝。然而，福音书中对待君主帝国的根本态度取决于拒绝帝国对这个世界的诱惑。君主决不是中立者，他是这个世界的公爵，是反基督、反基督教的首领。在基督教史上，上帝的东西始终归君主掌握，在精神生活中确立权威和政权原则的时候，在实行强制和暴力的时候，每一次都体现了这一点。陀思妥耶夫斯基本人似乎并不十分理解从故事引出的无政府主义结论。这就是19世纪俄罗斯思想的胆量。在旧世纪末和新世纪初，俄罗斯人中已经有一位奇怪的俄罗斯思想家费奥多洛夫也要论证一种敌视国家的特殊的无政府主义，像在斯拉夫主义者那里一样，这种无政府主义和那种没有国家的守旧落后的君主政体联系在一起。他还要揭示人类思想史上遇到的最宏伟、最激进的乌托邦。但他的思想最后转入末日论。以下有单独一章专门阐述这个问题。俄罗斯式的无政府主义始终是俄罗斯意识和俄罗斯人探索的一个问题。

158

第八章

宗教问题的决定意义。俄罗斯哲学带有宗教性。各种不信教倾向的宗教性。俄罗斯思想的极权性。从总体上而不是只从理性上认识宗教的力量。神正论问题。西方唯理论批判。И. 基列耶夫斯基和霍米亚科夫的哲学思想。黑格尔批判。唯意志论。作为认识手段的爱。Вл. 索洛维约夫对抽象原则的批判。神智学、神权政体和巫术。存在和存在的东西。神人的思想。关于索菲亚的学说。陀思妥耶夫斯基的自由问题。作为形而上学者的陀思妥耶夫斯基。托尔斯泰的宗教哲学。英诺肯提大主教。布哈列夫。涅斯梅洛夫的宗教人类学。德意志唯心主义与俄罗斯宗教思想。俄罗斯的哲学唯灵论。俄罗斯宗教哲学的主流：官方经院神学，僧侣的禁欲主义传统，“慈爱”；以自由和共同性为基础的俄罗斯神学；基督教的柏拉图主义，谢林的学说，索菲亚学（宇宙问题）；人本主义和末日论（人、历史、文化和社会问题）。人和宇宙的新问题。期待基督教圣灵的新时代。

1

在19世纪的俄罗斯文化中，宗教问题具有决定意义。不仅在各种宗教流派中是如此，而且在宗教以外的和反抗上帝的各种倾向中也是如此，即使它没有被意识到。俄罗斯作家很少像是陀思妥耶夫斯基
159 和托尔斯泰那样的大哲学家。俄罗斯的学院派哲学没有形成令人注目的特征。俄罗斯思想就其意向而言是过分极权的，它不能是抽象的哲学的，同时它希望是宗教的和社会的，它有强烈的道德热情。俄罗斯长期没有形成文化哲学的氛围。这种氛围只是在80年代开始出版《哲学和心理学问题》杂志的时候才开始形成。尽管H.格罗特(H. Грот)本人是个很少引人注意的哲学家，但他的活动对于在我们这里灌输哲学文化很有意义。在我们这里，发展哲学的条件是很不利的，哲学既要受到来自政权方面的，又要受到来自社会方面的，右的或左的压制。但是，俄罗斯却形成和产生了独特的宗教哲学。这是俄罗斯思想的任务之一。这里所说的正是宗教哲学而不是神学。在西方，思想和知识的区别很大，一切按类区分。官方天主教和官方基督教产生了大量神学作品，神学成为专家、宗教界人士、神学系和神学院教授们所从事的职业。神学教授们始终不喜欢宗教哲学，他们觉得宗教哲学过于自由，并且怀疑它有诺斯替教倾向。他们作为正统思想的捍卫者牢牢地守护着神学的独特权力。在俄罗斯，在俄罗斯东正教中长期没有任何神学或者只是模仿西方经院哲学。东正教思想的惟一传统，柏拉图主义和希腊教父学的传统被中断和遗忘了。在18世纪，甚至唯理论者和启蒙者沃尔弗的哲学也被认为是最适合东正教的哲学。特别是，以东正教方式使用神学的开端不是神学教授，也不是教会主教，而是近卫骑兵团一个退伍军官、地主霍米亚科夫。后来，最值得我们注意的宗教哲学思想不是由专门的神学家，而是由作家，由

自由的人们表述的。在俄罗斯出现了官方教会圈中留下疑虑的宗教哲学的自由逃民。Вл·索洛维约夫是哲学家而不是神学家。他曾是编外副教授，由于说了反对死刑的话而被大学开除。他完全不像专业 160
神学家和专业哲学家。有趣的是，被大学开除的哲学在神学院给自己找到了栖身之地。但是，神学院不创造独特的俄罗斯哲学，除了一些非常罕见的例外。俄罗斯宗教哲学从思想的长梦中觉醒是由于受到来自德国哲学，主要是来自谢林和黑格尔的推动力。代表着思想领域某种利益的惟一的教会主教，大主教英诺肯提与其说属于神学，不如说属于宗教哲学。神学院教授中最有独创见解、最值得注意的思想家是涅斯梅洛夫，就其精神实质而言，他是个宗教哲学家，而不是神学家，他在创建俄罗斯宗教哲学的过程中作出了重要贡献。纯粹的神学家代表教会去思考，并且主要依据圣经和神的传说，他基本上是教条式的，其学术活动在社会上是有组织的。宗教哲学在认识路线上基本是自由的，即使宗教体验和信仰是它的基础。对于宗教哲学家来说，神的启示是宗教体验和宗教事例，而不是权威者和他的直觉方法。宗教哲学要求把理论理性和实践理性结合在一起，达到认识的完整性。这是从总体上而不是只从理性上认识宗教的力量。俄罗斯宗教哲学特别坚持这一点，即哲学认识是用完整的精神去认识，在这种精神中理性和意志、感觉结合在一起，而没有唯理论所作的割裂。因此，批判唯理论是首要任务。人们认为，唯理论是西方思想的原罪，西方思想几乎全部错误地具有唯理论的特色。虽然在西方始终存在着反唯理论的流派，但是，俄罗斯的宗教哲学却以反对西方思想的方式来寻找自我和确定自我。同时，谢林、黑格尔、巴德尔对于它来说具有很大意义[①]。巴德尔与 161

---

①参阅不久前出版的最详细叙述巴德尔哲学的书——E. Suisini：《F. V. 巴德尔的神秘的浪漫主义》，四卷本。

唯理论的斗争不亚于斯拉夫主义哲学家。但是，应当承认，极权性和追求完整性是俄罗斯宗教思想和哲学思想独创性特征。我们已经看到，实证论者 Н. 米哈依洛夫斯基对于完整的真实性，真实的真理性和真实的正义性的竭力追求不亚于 И. 基列耶夫斯基和霍米亚科夫。用现代的说法则可以说，具有宗教色彩的俄罗斯哲学希望是存在主义的，它进行认识和思考哲理本身是存在主义的，表现了自己的精神体验和道德体验，完整的而不是支离破碎的体验。最伟大的俄罗斯形而上学者和最大的存在主义者是陀思妥耶夫斯基。乌纳穆诺（Унамуно）说，西班牙人的哲学在堂吉诃德身上。我们也可以这样说，俄罗斯人的哲学在陀思妥耶夫斯基身上。对于 19 世纪的俄罗斯意识来说，有特殊意义的是，俄罗斯的各种不信教倾向——社会主义、民粹主义、无政府主义、虚无主义和我们本身的无神论——都有宗教问题，都感受到宗教的热潮。陀思妥耶夫斯基极好地理解了这一点。他说，俄罗斯的社会主义是关于上帝和不死的问题。对于革命的知识分子来说，革命是宗教的，是极权的，对待革命的态度也是极权的。各种俄罗斯流派的宗教性已经在最使人苦恼的神正论问题和恶的存在问题中表现出来。它折磨着别林斯基和巴枯宁，就像折磨着陀思妥耶夫斯基那样。俄罗斯的无神论也和这个问题联系在一起。

独立的俄罗斯哲学的纲领是由 И. 基列耶夫斯基和霍米亚科夫第一次提出来的。他们经历了德国唯心主义。但是，他们试图批判地对待当时欧洲哲学的顶峰，即谢林和黑格尔。可以说，霍米亚科
162 夫的思想来自黑格尔，但他任何时候都不是黑格尔主义者，他对于黑格尔的批判是很出色的。И. 基列耶夫斯基在其纲领性的哲学文章中写道：“哲学是那样必要：我们的智慧的全部发展都需要它。我们的遐想只和它息息相关；只有它能够给我们正在萌生的科学提供

灵魂和完整性；也许借助于它，我们的生活本身才和谐优美。然而，它从何处来？哪里去寻找它？无疑，我们走向它的第一步应当是表现那个在思辨方面超过一切民族的国家的智力财富。但是，别人的思想只是为了发展自己的思想才有用。德国哲学在我们这里深入人心是不可能的。我们的哲学应当从我们的生活中得到发展，应当基于现实的问题，基于我们的民族和个人生活的主要利益得到创造。”特别是，И.基列耶夫斯基要从生活中引出哲学。霍米亚科夫确信哲学依赖于宗教体验。他的哲学就其类型而言是行动的哲学。遗憾的是，И.基列耶夫斯基和霍米亚科夫都没有写出任何一本哲学书，他们只限于哲学文章。但是，他们有极好的直觉。他们彻底宣告抽象哲学的终结，并竭力追求完整的知识。通过克服黑格尔哲学而从抽象的唯心主义转向具体的唯心主义。Вл.索洛维约夫继续了这条路线，并且写出了体现自己哲学的书。根据斯拉夫主义的模式，天主教产生新教，新教产生黑格尔唯心主义哲学，而黑格尔哲学又转到唯物主义。霍米亚科夫以出众的洞察力预见到辩证唯物主义的出现。霍米亚科夫的评论最充分地表明了黑格尔哲学中存在的东西、基础的消失。他说：“存在应当完全被抛弃。概念本身，在其最抽象的意义上，应当完全从自己内部更新。”“其中没有任何本质的抽象概念内部永远进行着自我更新的创造。”俄罗斯哲学的基本 163
思想是在理性认识之前有具体存在的思想。像Вл.索洛维约夫哲学这样的斯拉夫主义者的哲学最接近巴德尔，又在某种程度上与晚年的谢林相似。初具轮廓的很独特的认识论可以称之为教会的宗教的认识论。爱被认识的原则所承认，它保证着对真理的认识。爱是宗教真理的源泉和保证。爱的交往和共同性是认识的标准。这是与权威相对立的原则。这也是与笛卡尔的“我思故我在”相对立的认识路线。不是我在思想，我们在思想，即想像在爱中的交往，证明着

我的存在，而是意志和爱。霍米亚科夫是个唯意志论者，他确信意志理性。“对于人来说，意志属于前对象领域”。只有意志，只有意志理性，而不是无意志理性，才打算在我和非我之间，在内部和外部之间作出区分。信仰以知识为基础。存在为信仰所领悟。知识和信仰实质上是相同的。“在逻辑意识之前并充满不需要证明和论据的生命意识的这个领域（最初的信仰领域）中，人意识到属于他的理性世界和外部世界。”意志在理性意识之前成为存在。但是，霍米亚科夫的意志不是盲目的，也不是非理性的，像在叔本华那里一样，它是意志理性。它不是非理性主义，而是超理性主义。逻辑意识没有全部抓住对象，被抓住的是逻辑意识之前存在的现实性。霍米亚科夫的哲学取决于那种最初的宗教体验到如此地步，以至于他甚至谈到哲学认识对于信仰神圣的三位一体教义的依赖性。但是，霍米亚科夫犯了一个关于德国哲学的错误。他致力于和西方理性主义作斗争，似乎没有觉察到德国哲学在何等程度上渗透着那种起源于 Я. 伯麦，并且在康德、费希特、谢林那里也有的唯意志论。的
164 确，霍米亚科夫本人的唯意志论有一些不同的形式。对于他来说，意志也意味着自由，但自由没有愚昧的、非理性的起源，意志和理性不可分割地结合在一起，是一个整体，一个精神的整体。霍米亚科夫有极好的哲学直觉和基本的哲学思想，却还处在尚未充分发展和尚未全面展开的状态。这也是 Вл. 索洛维约夫的哲学（然而是在更合理的形式中）向前发展的方向，尤其是 С. 特鲁别茨科伊（С. Трубецкой）公爵的哲学以及他关于共同意识的学说（他未来得及充分展开）向前发展的方向。戈卢宾斯基（Голубинский）、库德里亚夫采夫（Кудрявцев）及其他唯灵论者的哲学起源于神学院，具有另一种性质。这种哲学与西方思辨有神论流派相似。尤尔凯维奇（Юркевич）更感兴趣的是，肯定心的中心意义。在大学

的哲学中最值得注意的是科兹洛夫（Козлов）和洛帕廷（Лопатин）。这是一种与莱布尼茨、文德尔班、洛采、泰希米勒相似的唯灵论哲学。科兹洛夫和洛帕廷证明，俄罗斯有独立的哲学思想，但他们却没有提出一种关于问题的提法始终是极权的，始终是把理论理性和实践理性结合在一起的，始终是具有宗教色彩的独特的俄罗斯哲学。

最充分展开的是霍米亚科夫的神学思想，其实，这一思想是和他的哲学紧密联系在一起的。然而，不能指望从霍米亚科夫那里得到系统的神学著作。很遗憾，他在与西方宗教、与天主教、与新教论战的形式中展开自己的积极思想，但是，对待它们的态度常常是不公正的。特别引人注目的是，霍米亚科夫在谈到东正教会时，指的是按照自己的思想应当是的那种观念的东正教；而当他谈到天主教会时，指的则是在历史现实中已经是的那种常常是丑陋的经验的天主教。作为霍米亚科夫神学基础的是自由和共同性的思想，是自由和爱和共同性有机地结合的整体。他有宗教自由的热情（他的全部思想都充满这种热情），有对于共同性的天才直觉（他不是在东正教会的历史现实之中，而是在这种现实之外发现了这种共同性）。 165
共同性属于按照教会的思维方式所理解的那种样子，对于经验的教会来说它是一种必然性。“共同性”一词无法确切地翻译成外国语。共同性精神是东正教所固有的，共同性思想，宗教的共同性是俄罗斯思想。但是，在历史的东正教中很难找到霍米亚科夫的共同性。霍米亚科夫的神学作品在俄罗斯遭到书刊检查机关的禁止，它们只是在国外以法语发表，用俄语发表得相当晚。这是很有特色的。当时，Ю.萨马林（Ю.Самарин）作为霍米亚科夫的朋友和信徒曾提议确认霍米亚科夫为教父。霍米亚科夫称之为迷人的蠢话的都主教马卡里（Макарий）的教条式的神学表达了官方的教会观点，

是天主教经院哲学的翻版。霍米亚科夫还试图表现一种独特的东正教神学体系。霍米亚科夫的共同性究竟是什么呢？

霍米亚科夫的神学体系主要致力于关于教会的学说，对于他来说，这一学说和关于共同性的学说是一致的，对于他来说，共同性精神也就是自由的精神。他是权威原则坚决彻底的反对者。我要用霍米亚科夫自己的话来说明他的观点。他说："我们不承认教会首领的任何东西，无论是宗教的还是世俗的。基督是首领，但首领不知道其他东西。""教会不是权威，就像上帝不是权威，基督不是权威一样，因为，权威对于我们来说是某种外在的东西。同时，基督教徒的生活，他的内心生活也不是权威，而是真理。""在希望和信仰之外为爱的精神寻找任何保障的人就是唯理论者。""绝对正确性只处在被互相之爱联合起来的教会的普世性之中。"这就是共同性。"教会有兄弟情谊，但没有隶属关系。""我们信奉统一的和自由的教会。""基督教不是别的，正是基督的自由……""我认为，教会比新教徒更自由……在教会事务中强迫的统一是虚伪，而强迫的
166 顺从是死亡。""任何外部特点，任何象征都不能限制信奉基督教的良心的自由。""教会的统一不是别的，正是许多个人自由地同心协力。""自由和统一——这就是在基督身上人类自由的圣礼公正授予的两种力量。""只有互相的爱才提供真理的知识。"还可以从霍米亚科夫那里，从他专门研究神学的两本文集中增加一些引文。把基督教理解为自由的宗教，彻底否认宗教生活中的权威，这样一种做法任何人似乎再没有表现出来。与权威相对立的不仅有自由，而且还有爱。爱是认识基督教真理的主要源泉。教会就是爱和自由的统一。不可能有形式上的、合理的教会定义，这一定义只有在教会的宗教体验中才能搞清楚。这就从根本上不同于天主教神学而成为19世纪末20世纪初俄罗斯神学的特征。自由问题在霍米亚科夫和陀

思妥耶夫斯基那里得到了最充分的表现。西方的基督教徒、天主教徒和新教徒通常很难理解这种共同性。共同性既与天主教的专横相对立，又与新教的个人主义相对立。这种共同性不是指控制自己的外部权威，同时也不是指个人主义的离群索居或与世隔绝。对于霍米亚科夫来说，普世会议也不是把自己对基督教真理的理解强加于教会平民的权威。普世会议的世界性没有外部形式特征。不是圣灵在普世会议的形式特征中起作用，而是普世会议在圣灵起作用的地方举行。对于圣灵的定义来说没有任何外部形式特征。某种低级的、法律上的、类似于国家生活的东西不能作为圣灵起作用的真实性的标准。合理的、合乎逻辑的东西也不能作为教义的真实性的标准。圣灵除了它本身以外没有其他标准。有的地方有真正的普世会议；而有的地方就没有真正的普世会议。例如，"强盗"式地剥夺教会平民，就是扼杀共同性精神。这是最尖锐地反对天主教关于教会的学说。把天主教关于教皇自"宗座"发表的意见绝对正确的学说 167
与所谓东正教关于主教会议绝对正确的学说对立起来是完全错误的。霍米亚科夫也否认主教团的权威。对他来说，真理不在于会议，而在于共同性，在于教会平民的共同精神。然而，不幸的是，官方东正教神学服从于与教皇的权威不同的主教团的权威。东正教会没有太长的会议。俄罗斯需要进行痛苦的革命，以便可能举行会议。右翼东正教集团认为自己最正统，他们甚至断言，共同性是霍米亚科夫想出来的东西，东正教的自由在霍米亚科夫那里带有康德和德国唯心主义关于自律学说的印记。这里有部分真理，而这只是说，霍米亚科夫的神学试图创造性地理解近代史上的全部宗教体验。在某种意义上可以把霍米亚科夫叫作东正教的现代派，他与天主教的现代派有某种相似之处，这就是为反对经院哲学和反对唯理智论地理解教义而斗争，他是捍卫自由的、有批判性思想的、强有

力的现代派人物。在他所处的时代天主教的现代派已经没有了。但是，他与 19 世纪上半叶杰出的天主教神学家莫勒（他所捍卫的思想非常接近霍米亚科夫的共同性）极为相似。[1]霍米亚科夫读了瑞士新教徒维内（Винэ）的著作，无疑对他捍卫宗教自由的思想表示赞同。但是，霍米亚科夫把自由精神和共同性精神结合起来的做法仍然是纯粹的俄罗斯思想。霍米亚科夫对英国圣公会最有好感，他还与那个愿意转向东正教的帕尔默（Пальмер）通信。他也像一般斯
168 拉夫主义者一样，对东正教最高会议的管理持否定态度。霍米亚科夫的思想证明，在东正教中可以有很大的思想自由（我说的是内部自由而不是外部自由）。在某种程度上这是因为，东正教会没有强制的办法，没有比天主教更坚决地把教义和神学区别开来。其实，还有更深刻的原因。但是，霍米亚科夫的神学体系有它的局限性，俄罗斯宗教哲学思想后来提出的许多问题他没有涉及到，例如，关于宇宙学问题。他的思想倾向很少末日论。他没有指望圣灵的新启示，没有圣灵学说。Вл.索洛维约夫的宗教哲学思想范围很大，然而，霍米亚科夫对教会的思考则更正确。指出下面这一点是很有意思的，即在俄罗斯宗教哲学和神学思想中完全没有那种在西方思想中起着很大作用的自然神学思想。俄罗斯意识没有分成启示神学和自然神学，对于这一点来说，俄罗斯思想过于完整，它把知识的基础看成是宗教体验。

2

弗拉基米尔·索洛维约夫被认为是 19 世纪最杰出的俄罗斯哲学家。与斯拉夫主义者不同，他写了一系列哲学著作，并且形成了

---

①参阅 J. A. 莫勒（J. A. Möhler）：《教会归一》；E.韦尔梅里（E. Wermeil）：《J. A. 莫勒及杜宾根天主教派》。韦尔梅里认为，莫勒是现代派的奠基者。

完整的体系。如果就其整体而言，他的形象比在本来意义上的他的
哲学更有意思且更有独创性。[1]他是个令人费解的、自相矛盾的人，
对于他可能有极为对立的意见，从他出发产生了极为对立的流派。圣
正教院的两位宗教事务大臣把他认作朋友和信徒[2]；特鲁别茨科伊兄弟
以及与他们那么不同的 C. 布尔加柯夫（C. Булгаков）都起源于他； 169
俄罗斯象征主义作家 A. 勃洛克（A. Блок）和 A. 别雷（A. Белый）
把自己和他联系在一起，并且把他作为创始人来崇拜；维亚切斯拉
夫·伊万诺夫（Вячеслав Иванов）准备认他为自己的老师；人智说
者们也把他看作自己人。右的和左的、东正教徒和天主教徒都同样
援引他的话，都在他那里寻找根据。同时，Вл. 索洛维约夫又是个
很孤独的人，他很少被理解，很晚才被重视。只是在20世纪初才形
成了关于他的神话。促使这种神话形成的原因是，Вл. 索洛维约夫
既坦率，又很隐晦，他表面上暴露着自己，然而正是在暴露中又隐
藏着自己，最主要的是不暴露自己。只有在他的诗中，才暴露了那
种被他的哲学的合理图式所隐藏、掩盖和压抑的东西。和斯拉夫主
义者一样，他批判唯理论，但是，他的哲学又过于合理，在他的哲
学中他非常喜欢的那些图式起着过大的作用。他是个神秘论者，具
有神秘的体验，所有熟悉他的人都证明了这一点。他有斯拉夫主义
者绝没有的那种神秘的天赋，但他的思维是非常合理的。他属于那
种在其理性创作中隐藏自己的人，而不是暴露自己的人，例如，陀
思妥耶夫斯基就暴露自己以及自己的一切矛盾。在这方面他与果戈
理相似。果戈理和 Вл. 索洛维约夫都是19世纪俄罗斯文学中最令

---

①描写 Вл. 索洛维约夫个性的特别有趣的书是 K. 莫丘里斯基（K. Мочульский）的《Вл. 索洛维约夫》。叙述和评论 Вл. 索洛维约夫哲学的最有意思的书是公爵 E. 特鲁别茨科伊的《Вл. 索洛维约夫的世界观》两卷本。

②A. 奥波连斯基（A. Оболенский）公爵和卢基扬诺夫（Лукьянов）。

人费解的人物。上个世纪我们最大的基督教哲学家决不是像斯拉夫主义者那样仅仅是日常生活中的人。他是以空气为基原的人，而不是以土地为基原的人，他是在这个世界上行踪无定的人，而不是定居的人。他属于陀思妥耶夫斯基的时代，必然和陀思妥耶夫斯基直接联系在一起。他不喜欢托尔斯泰。然而，这个令人费解的行踪无定的人却总是愿意根据一些稳定的客观因素去论证和固定人们的生活和社会生活，并且总是在合理的图式中表现出这种论证。这一点正中索洛维约夫的要害。他始终追求完整性，而他本身却没有完整性。他是个在柏拉图词义上的爱情哲学家，高雅的爱情在他的生活
170 中起着很大作用，是他的存在主义的主题。同时，在他身上又有强烈的道德因素，他要求在全部生活中实现基督教的道德。这种道德因素在他关于基督教政策的文章中以及在他与民族主义者的斗争中尤其能感觉到。他不仅是承认理性权利的合理的哲学家，而且还是神智学者。他不仅对柏拉图、康德、黑格尔、叔本华感兴趣，而且也对 Я.伯麦、帕尔杰特、巴德尔和晚年的谢林这样一些基督教神智学者感兴趣。他想构造一个自由的基督教神智学体系，并且把它和自由的神权政体、和巫术结合在一起。Вл.索洛维约夫像任何一个有影响的哲学家一样，有自己最初的直觉。这就是对完全统一的直觉。他有一种对于全世界统一，对于神圣宇宙的整体视觉，在这种视觉中没有部分和整体的区分，没有敌对和纷争，没有任何抽象的、自己确定的东西。这是美的视觉。这是理智和爱情的直觉。这是对改变世界和对天国的追求。对完全统一的直觉使 Вл.索洛维约夫就其基本倾向而言成为普遍论者。他对天主教的好感与这一点有关。非常有趣的是，在这种普遍主义后面，在这种对完全统一的意向后面隐藏着色情的、狂热的因素，隐藏着对神圣宇宙（他给它起的名字叫索菲亚）之美的迷恋。Вл.索洛维约夫是个浪漫主义者，

作为浪漫主义者，他令人难以捉摸地使对神的极为深奥的永恒的女性美的迷恋和对他始终不能找到这样具体的女子形象美的迷恋互相接近，并把二者混为一谈。对于完全统一，对于具体的普遍主义的直觉使他首先成为“抽象原则”的批判者，他的一本主要著作就专门致力于这一点。

Вл·索洛维约夫是唯理智论者，而不是唯意志论者。因此，在他那里自由没有起到像在唯意志论者霍米亚科夫那里那样的作用。如果说他的世界观属于普遍决定论的类型，那么，这种决定论是唯灵论。这种世界观也属于进化论世界观类型，但是，这种进化论不是从自然主义关于进化的学说中获得的，而是从德国唯心主义形而 171
上学中获得的。在他那里，社会和宇宙完全统一的成果带有理智性。他没有非理性的自由。使世界脱离神的是一些把世界分成对立面的原则。利己主义的自我肯定和异化是人和世界沦落的主要特征。而每一种脱离最高中心的原则本身都包含着部分真理。使这些原则和它们对最高的神的原则的服从恢复统一就达到完全统一。完全统一在思维中不是抽象的，而是具体的，其中带有全部个性特征。然而，在认识论中经验论、唯理论和神秘主义都是在其特有的自我肯定中应是的抽象原则，但是，其中包括着深入到自由的神智学的整体认识中的部分真理。同时，在实践范围中教会、国家和非直辖区（当时在斯拉夫主义术语中它意味着社会）这些原则的结合就达到自由的神权政体。Вл·索洛维约夫曾经过分相信，自由的神智学和自由的神权政体的理智概念能够非常有助于达到具体的完全统一。他本人后来也对此感到失望。但是，他的下述思想是完全正确的，即不能把他所说的“抽象原则”看成是恶、罪过或错误认识。例如，经验论本身是错误认识，但其中有应当纳入更高形式认识的部分真理。例如，人道主义在其独特的自我肯定中是错误认识

和非真理。但其中也有深入到神人生活之中的很大的真理。对于“抽象原则”的克服也就是黑格尔所说的扬弃。在克服中包括着前面所说的真理。Вл·索洛维约夫说，为了克服社会主义的非真理，应当承认社会主义的真理。但是，他始终追求完整性，他希望得到完整的知识。对于他来说，始终和完整性联系在一起的不仅有真和善，还有美。他处在黑格尔和德国浪漫主义者的路线上，因而具有
172 普遍主义的天性。他没有深刻地体验到自由、个性和冲突的问题，却强烈地感受到了统一、完整与和谐的问题。他的神智学、神权政体和巫术这三种形式的空想全都是对天国、对完美的生活的俄罗斯式的追求。这种空想中有社会因素，他的基督教是社会的。按照Вл·索洛维约夫的见解，有两种否定的因素——死亡和罪过；也有两种肯定的愿望——不死的愿望和追求真理的愿望。自然界的生命是潜在的阴燃状态。在天然的物质世界中最常见的与神的脱离是恶的无限性。对神的信仰是对那种是善的东西的信仰，是对存在着的善的信仰。考验就在于，恶采取了善的形式。战胜死亡和腐朽就是达到完全统一，就是不仅使人，而且使整个宇宙都改变样子。而Вл·索洛维约夫最有趣、也最独特的思想是把存在和存在的东西区分开来。

当然，他受到黑格尔的强有力的影响。但是，他毕竟用另外一种方式解决了存在问题。存在只是主体——存在的东西的宾词，而不是主体本身，也不是存在的东西本身。存在意味着某种东西存在，而不是什么东西存在。不能说存在存在着，只有存在的东西存在着。存在概念在逻辑上和语法上是含糊不清的，其中两种含义混为一谈。存在意味着，某种东西存在着，而它又意味着什么东西存在着。应当取消“存在”的第二种含义。存在原来是主体的宾词。所谓：“这种生物存在着”或“这种感觉存在着”。这就是把宾词说

成是独立存在的了[①]。按照目前的做法，不是一般存在，而是存在所从属的东西或人，即存在的东西，应当成为哲学的对象。[②]这是很重要的，对于 Вл.索洛维约夫来说，存在和存在的东西之间的区别不是用全部语言可以表达的。在这里，他似乎近似于存在主义哲学。但他本来的哲学推论并不属于存在主义类型。对于具体存在的 173
东西的活生生的直觉是他的哲学的基础，而他的哲学又是他一生的事业。他的哲学本身始终是抽象的和合理的，在他那里存在的东西被图式所窒息。他总是坚持神秘因素在哲学中的必然性。他对于抽象原则的批判和他对于完整知识的追求都充满这一点。信仰是知识的基础，也是哲学的基础，对外部世界现实性的承认本身必须以信仰为前提。但是，Вл.索洛维约夫作为哲学家决不是存在主义者，他没有表现出自己的内在本质，而是将它掩盖着。他试图以诗来弥补自己，但是，在诗中他又以有时造成与题目的重要性不相适应的印象的戏言来掩饰自己。Вл.索洛维约夫作为思想家和作家，其特殊性给塔列耶夫（Тареев）这样写他提供了根据："可怕的是想一想，索洛维约夫写了这么多关于基督教的东西，然而任何一句话都没有流露出对基督的感情。"[③]在这里，塔列耶夫注意到，Вл.索洛维约夫在谈论基督时，他通常似乎指的是新柏拉图主义的逻各斯，而不是出身于拿撒勒城的耶稣。但是，他的私人宗教生活对于我们来说始终是隐藏着的，因而不应当对此作出评论。应当记住，他的特点是非同一般地善良，他把自己的衣服分给穷人，有一天竟不得不披着被子出来。他属于那种内心里自相矛盾的人，但他竭力追求完整性，追求存在的东西，追求完全统一和具体的知识。黑格尔也

①参阅 Вл.索洛维约夫：《批判抽象原则》和《完整知识的哲学原则》。

②参阅我的尚未出版的书：《创造和客体化。末日论形而上学的经验》。

③参阅塔列耶夫：《基督教原理》第四卷：《基督教的自由》。

追求具体的知识，但只是部分地，主要是在《精神现象学》中才达到这一点。像在俄罗斯哲学家那里一样，历史上的索菲亚问题对于Вл.索洛维约夫来说是个中心问题，某种意义上说，他的全部哲学是历史哲学，是关于人类走向神人类，走向完全统一，走向天国的
174 道路的学说。他的神权政体是历史的索菲亚的建构。对他来说，历史哲学和关于神人类的学说联系在一起，这也是他对俄罗斯宗教哲学思想的功绩。在这方面，他的《神人类读本》具有很大意义。由俄罗斯思想孕育成熟而又对西方天主教和新教思想很少了解的神人类思想表现着与众不同的基督教观。不应当把这种思想和索洛维约夫的进化论（在这种情况下，无论神人还是神人类似乎都是世界进化的结果）混为一谈。但是，在Вл.索洛维约夫的进化论中，在基本错误以及无法与自由结合在一起的情况下，有部分无可怀疑的真理。例如，在神人类中包含着对新的历史的人道主义尝试，基督教的进化就是这种尝试的结果。Вл.索洛维约夫想从基督教上去理解这种尝试，并且在关于神人类的引人注目的学说中去表现这种尝试。

基督教不仅有对神的信仰，而且有对人，对有可能揭示人身上神的东西的信仰。神和人之间有可比性，因此，神才能够对人有所启示。纯粹抽象的超验主义使神的启示成为不可能，它不可能敞开通向神的道路，也排除了人和神之间交往的可能性。连犹太教和伊斯兰教也不是这样的超验主义（在其极端形式中）。在耶稣基督——神人中，在独特的个性中提供了两种本质，即神的本质和人的本质的完美结合。这种结合应当在人类，在人的社会中集体地进行。对于Вл.索洛维约夫来说，与这种结合有关的正是教会的思想。教会是神人的机体，教会的历史是神人的过程，因而也是神人的发展。应当进行神和人类的自由的结合。这就是基督教人类面临的但又没

有很好执行的任务。这个时期世界的恶和苦难没有妨碍 Вл·索洛维
约夫看到神人的发展过程。神人类还在异教界，在各种异端宗教中
形成。基督出现以前历史追求神人类，基督出现以后历史追求神
人。超基督或反基督的人道主义历史时期都进入了这个神人的过 175
程。神人类所以可能，是因为人的本性是三位一体的；还因为基督
具有人的本性。神人类的思想上有那种使 Вл·索洛维约夫受到鼓舞
的社会的和宇宙的乌托邦的印记。他希望在历史的道路上，在人类
社会中而不是仅仅在个人心灵中实行基督教，他追求将来还可能在
这个地球上出现的天国。我使用乌托邦这个词不是在指责的意义
上，相反，我认为，Вл·索洛维约夫的很大功绩就在于，他希望社
会和宇宙发生变化。乌托邦的意思只是一种完整的极权的理想，一
种极端的完美状态。然而，乌托邦主义通常和乐观主义联系在一
起。在这里我们遇到了基本矛盾。人类和神的结合，达到神人类，
这只能是自由的思考，而不可能是强制，不可能是必然的结果。
Вл·索洛维约夫承认这一点，同时，对于他来说，达到神人类的神
人过程似乎又是必然的、被决定的进化过程。自由问题没有经过彻
底思索。自由的前提不是不间断性，而是间断性。自由也许是对实
现神人类的反抗，也许是我们在教会史上所看到的那种歪曲。自由
的奇谈怪论是，它能够转变为奴役。在 Вл·索洛维约夫那里，神人
类的过程是无痛苦的，其实这一过程是痛苦的。自由产生了痛苦。
在《神人类读本》中打上了晚年谢林影响的不可怀疑的印记。尽管
如此，索洛维约夫关于神人类的学说仍然是俄罗斯思想所特有的成
果，无论是在谢林，还是在西方思想的其他代表者的那种形式中都
没有这种学说。神人类的思想意味着在人道主义中克服人的自给自
足性，同时又确认人的积极性、人的最高尊严、人身上的神性。基 176
督教作为神人类的宗教与神和人之间关系的审判观是根本对立的，

与在天主教和新教神学中散布的审判赎罪论也是根本对立的。神人现象和未来的神人类现象意味着创造世界的继续。俄罗斯宗教哲学思想其最优秀的代表者为反对对基督教秘密作任何法律解释而进行了坚决的斗争，这一点也包括在俄罗斯思想之中。同时，神人类的思想致力于宇宙的改造，这一点几乎完全不同于官方天主教和新教。在西方，与俄罗斯宗教哲学的宇宙主义相似的东西只有在德国的基督教神智学中，在 Я.伯麦、巴德尔和谢林那里才能找到。这一点把我们引向索菲亚问题，Вл.索洛维约夫把自己关于神人类的学说和这个问题联系在一起。

20 世纪初宗教哲学和艺术创作的各种流派中普遍出现的关于索菲亚的学说与柏拉图关于理念的学说有关。索洛维约夫说："索菲亚是表现出来的、得到实现的理念。""索菲亚是神的体，是充满神的统一因素的神的实体。"关于索菲亚的学说确认在生物界、在宇宙和人类都有神的卓绝智慧的因素，它不允许把神和人绝对地割裂开来。对于 Вл.索洛维约夫来说，索菲亚也是理想的人类。他使对索菲亚的崇拜和对人类的崇拜在孔德那里紧密地联系在一起。为了赋予索菲亚以东正教的性质，他举了在诺夫哥罗德和基辅的索菲亚大教堂设立的代表神的卓越智慧的神圣的索菲亚圣像的例子。在东正教集团中引起最多责难的是把索菲亚理解为永恒的女性象征，从而给神增添了女性因素。但是，原则上说，给神增添男性因素也应当引起同样的责难。主要在 Вл.索洛维约夫的诗歌中表现出来的他的最隐秘、最难以理解的感受与索菲亚
177 联系在一起。接受内心的召唤，他实现了一次去埃及与索菲亚——永恒的女性象征相会的神秘遨游。他在《三次相会》这首诗和其他诗中描写了这件事。

不要相信虚伪的世界，
它笼罩着物质的粗糙外表，
我触摸了不朽的红袍，
体验到神的照耀。

————

我看到了一切，而一切只是——
只是女性美的外貌，
她的范围无法估量，
在我面前，在我心中——只有这种外貌。

————

还有空幻世界的奴隶，
也笼罩着物质的粗糙外表，
而我却领悟了不朽的红袍，
感受到神的照耀。

————

永恒的女友，我没有呼唤你
再一次：
请你感受：今天永恒的女儿气，
她的不朽身躯在地球上行进。
新的女神的光芒永不止熄，
使天空和大海融为一体。

————

这一切，比人间的阿芙罗狄忒更美丽，
住所、森林和海洋的欢喜，——
兼有这一切的超自然的美，
更纯洁、更生动、更完美、更有力。

对索菲亚的幻想是对神妙的宇宙之美，对改变了的世界的幻想。如果说索菲亚是阿芙罗狄忒，那么，阿芙罗狄忒则是天上的，而不是民间的。索洛维约夫关于索菲亚——永恒的女性象征的学说以及献给索菲亚的诗句对于20世纪初的诗人一象征主义作家亚历山德·勃洛克（Адександр Блок）和安德烈亚·别雷（Андрея Белий）有巨大影响。他们相信索菲亚，却很少相信基督，这一点与Вл.索洛维约夫
178 有很大不同。在西方，在Я.伯麦那里也有天才的关于索菲亚的学说，但是，与Вл.索洛维约夫和俄罗斯的索菲亚学者相比，西方的这一学说具有一些不同的性质①。Я.伯麦关于索菲亚的学说是关于永恒的童贞的学说，而不是关于永恒的女性象征的学说。索菲亚有童贞，有人的完整性，有雌雄同体的人的形象。人的堕落就是人丧失了自己的处女一索菲亚。失身后索菲亚飞向天堂，而地球上却出现了夏娃。人怀念自己的处女—索菲亚，怀念完整性。性别是分裂和堕落的标记。可以发现伯麦关于索菲亚的学说与柏拉图关于雌雄同体的学说，以及希伯来神秘哲学有相似之处。索菲亚学说在伯麦那里主要是具有人类学性质，在Вл.索洛维约夫那里则主要具有宇宙学性质。伯麦的学说比索洛维约夫更精致，它认为索菲亚有昏暗情绪。Вл.索洛维约夫无疑受到宇宙的诱惑。但是，在他的愿望中最真实的是改变了的宇宙之美。在这一点上他超出了历史上基督教的范围，就像所有有独创见解的俄罗斯宗教思想流派一样。Вл.索洛维约夫的文章《爱的意义》是他所有著作中最出色的，甚至是基督教思想史上无与伦比的最有独到见解的谈论爱神的文章。然而，在这篇文章中也可以发现与关于索菲亚的学说的矛盾，关于爱的学说比关于索菲亚的学说站得更高。Вл.索洛维约夫是按照现代方式

①参阅我的文章：《Я.伯麦关于索菲亚的学说》，载于《路》。

承认个人，并且认为男女之爱没有传宗接代的含义的第一个基督教思想家。传统的基督教意识不承认爱的意义，甚至无视爱，对于它来说存在的只是男人和女人为了生儿育女而结合的理由，即传宗接代的理由。关于畜牧业的论文注意到了圣奥古斯丁在这方面所写的东西。而这就是大多数教会的观点。Вл.索洛维约夫确定个性的完美和生育子女之间的对立。这是生物学的真理。形而上学的真理却在于，个人不死的前景和代之以新生一代的前景之间存在着对立。
如果个人在生育中一个接一个地倒下，那么无个性特色的传宗接代 179
就战胜了个人。Вл.索洛维约夫把神秘的色情和禁欲主义结合在一起。《爱的意义》以天才的洞察力提出了一个人类学问题。在这个问题上时常刺激索洛维约夫，最刺激他“为善辩护”及道德哲学体系的那种总的调和性较少，在这篇文章中他进行了彻底的思考。在这个领域只能断定巴德尔是他惟一的先驱者，而他的观点毕竟有一些不同。[1]

当时，Вл.索洛维约夫很不受重视，也没有被理解。人们看重的主要是他的神权政体的思想，即他的最薄弱之处，他的自由主义的政论作品得到了比较广泛的承认。后来，当俄国知识分子中发生了宗教危机的时候，他对于20世纪初的宗教复兴产生了巨大影响。怎样评价Вл.索洛维约夫的工作？他的抽象推论的手法属于过去，这种手法比现在按照新的方式被人们所迷恋的黑格尔哲学更陈旧。他的全世界神权政体和皇帝、最高主教、神意代言人三重职务的理论体系被他本人摧毁了，完全不可能保住了。他提出的把各个教会结合成一体，建立教会政府的方式，在人们赋予宗教和神秘主义形式以很大意义的时候也显得幼稚和不合时宜。然而，索洛维

①参阅《巴德尔文集》（英泽尔出版社）中：《色情哲学命题》和《宗教色情的四十个命题》。

约夫的意义还是很大的。首先，索洛维约夫的工作中有重大意义的是他肯定基督教的精神崇拜方面，在这一点上他的认识最应该包括在俄罗斯思想之中。他的精神崇拜主义与神权政体的图式没有强制性的联系，甚至要把这种图式推翻。Вл.索洛维约夫相信基督教中可能有新发现。他充满了面向未来的救世主的思想，在这方面他使我们最感兴趣。俄罗斯宗教思想的各种流派，20世纪初俄罗斯宗教
180 的各种探索都将继续Вл.索洛维约夫的精神崇拜工作。他是在对基督教的解释中任何基督一性论倾向的反对者，他确信在基督的神人的事业中人的积极性，他把人道主义和人文主义的真理引进了基督教。关于Вл.索洛维约夫的天主教问题常常得到错误的解释，既把他说成是天主教的拥护者，又把他说成是基督教的反对者。其实他任何时候也没有改信天主教，这样说也许过于简单，或者与他所提出的问题的重要性不相适应。他希望同时既是天主教徒，又是东正教徒，希望属于普世教会（其中也许有全部教会），这样一来就既不是在天主教中，也不是在东正教中吸取它们的独立性和自我肯定，他认为各教派间共同举行圣餐是可能的。这就是说，Вл.索洛维约夫是超宗教的，他坚信在基督教史上可能出现一个新时代。在他写作《俄罗斯与普世教会》一书的时候尤其表现出对天主教的好感和天主教倾向，这是Вл.索洛维约夫的普遍主义的表现形式。但是，他任何时候都没有与东正教决裂，就是在面临死亡的时候他仍然在东正教神甫那里忏悔和领取圣餐。在《反基督者的故事》中，东正教的长老约翰第一个发现反基督者，东正教的神秘意向也确信这一点。像陀思妥耶夫斯基一样，Вл.索洛维约夫超出了历史上基督教的范围，他的宗教的意义也正在于此。关于他的垂暮之年的末日论情绪将在下一章中谈论。他对自己的神权政体和神智学图式的乐观主义感到失望，他看到了历史中恶的力量。但这只是他内心遭遇的

一个方面，他属于近似于波兰的弥赛亚说者切施科夫斯基（Чешковский）的那种弥赛亚的宗教思想家。还应当指出的是，Вл.索洛维约夫进行的与80年代曾占上风的民族主义的斗争表面上似乎过时了，但是现在它仍然很有生气。这是他的很大功绩。为争取良心、思想、言论的自由而进行的斗争也是如此。在20世纪已经由Вл.索洛维约夫的丰富多彩的、常常是自相矛盾的思想发展出各 181
种不同的流派——С.布尔加柯夫（С. Булгаков）和Е.特鲁别茨科伊公爵的宗教哲学，С.弗兰克（С. Франк）的全俄统一哲学，А.勃洛克、А.别雷、В.伊万诺夫的象征主义，总之，20世纪初的各种问题都与他紧密地联系在一起，尽管就狭义而言现在可能已经没有索洛维约夫。

3

19世纪俄罗斯宗教思想和宗教探索的重要人物主要不是哲学家，而是小说家——陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰。陀思妥耶夫斯基是一个最伟大的俄罗斯形而上学者，更准确地说，是一个人类学家。他完成了关于人的伟大发现，以他为开端开始了人的内心史的新纪元。在他之后人已经不是在他以前那种样子了。只有尼采和克尔凯郭尔能够与陀思妥耶夫斯基一起分享这个新纪元的奠基者的荣耀。这种新的人类学把人作为矛盾而又悲惨的、最不幸的，不仅是受苦的，而且是喜欢受苦的人。陀思妥耶夫斯基比心理学家更是个灵气学者，他提出了精神问题，而他的长篇小说也描写了精神问题。他塑造了一种经历着分裂的人。他表现了一些具有双重思想的人。在陀思妥耶夫斯基的人的世界中暴露了生活的最深刻的对立性、最美的对立性。陀思妥耶夫斯基在他内心萌发革命精神的时候就对人产生了兴趣。他描写了人的两重性的存在主义的辩证法。痛

苦不仅深刻地为人的本质所固有，而且是产生意识的惟一原因。痛苦抵消了恶。自由是人的最高尊严，人的神性的表现，它转变为任性。而任性又产生了恶。恶是人内心深处的表现。陀思妥耶夫斯基打开了地下室，发现了隐蔽着的人，揭示了潜意识的深刻性。基于这种深刻性，人发出感叹，希望“按照自己愚蠢的愿望”生活，“二二得四”就是死亡的开端。陀思妥耶夫斯基的主要问题是自由问题，是任何时候都没有如此深刻地被提出来的形而上学问题。痛苦
182 与自由联在一起。放弃自由似乎减轻了痛苦。自由与幸福之间存在着矛盾。陀思妥耶夫斯基看到了恶的自由和强制性的善的两重性。自由这个题目是陀思妥耶夫斯基的创作顶峰《宗教大法官》的主题。接受自由意味着相信人，相信精神。放弃自由就是不相信人。否认自由是反基督者的精神。带有耶稣受难像的十字架的奥秘就是自由的奥秘。钉在十字架上的耶稣被爱他的人自由地选择。基督没有用自己的形象去强迫。如果上帝的儿子当了沙皇并且组成了人间的帝国，那么自由就从人那里被剥夺了。宗教大法官对基督说：“你希望人们能自由地爱。”然而自由却是贵族式的，它对于上亿人来说是难以承受的负担。由于把自由的重担赋予了人，“因此你这样做，就好像根本不爱他们似的”。宗教大法官接受了基督在旷野中不肯接受的三种诱惑，他否认精神自由并且希望使千百万婴儿幸福。千百万人都将放弃个性和自由成为幸福的人。宗教大法官想制造一个蚂蚁窝，一个没有自由的天堂。“欧几里得的智慧”不理解自由的奥秘，自由不可理解是合理的。可以避免恶和痛苦，但要以放弃自由为代价。恶是由自由产生的，就像它是由任性产生的一样；恶应当消失，但它正在经受诱惑的考验。陀思妥耶夫斯基揭示了罪过的深处和良心的深处。伊凡·卡拉马佐夫宣布造反，并不是要接受神的世界，或者把进入世界和谐的入场券归还给神。这只

是人的道路。陀思妥耶夫斯基的全部世界观与个人不死的思想联系在一起。没有对不死的信仰，任何问题都不可能得到解决。如果没有不死，那么宗教大法官就是公正的。当然，在《宗教大法官》中，陀思妥耶夫斯基所注意的不仅有天主教，也不仅有各种有威信的宗教，而且还有否认不死和精神自由的共产主义的宗教。陀思妥耶夫斯基大概接受了某种基督教的共产主义，他大概认为，这种共 183
产主义比资产阶级的资本主义制度更好。而共产主义否认自由，否认作为不死的生物的人的尊严，它认为精神是反基督的产物。

托尔斯泰的宗教形而上学不如陀思妥耶夫斯基的宗教形而上学那么深刻，也没有那么多基督教色彩。但是，托尔斯泰在 19 世纪下半叶的俄罗斯宗教中有巨大意义。他是在宗教冷漠或敌视基督教的社会中宗教良心的觉悟者。他号召寻找生命的意义。陀思妥耶夫斯基作为宗教思想家影响着相当小的知识分子圈，影响着更为复杂的心灵。托尔斯泰作为宗教精神的宣传者，影响着一个更大的圈，甚至吸引着各个平民阶层。在宗教分化运动中也感觉到他的影响。托尔斯泰主义者的圈子在本来意义上是人数不多的。但是，托尔斯泰主义者的道德，对于非常广泛的俄罗斯知识界的道德评价具有很大影响。怀疑私有制，特别是土地私有制的正当性，怀疑审判权和处罚权，揭露恶及任何国家和政权的虚伪，忏悔自己的特权地位，意识到对劳动人民的罪过，憎恶战争和强权，向往人们兄弟般友好——所有这些情绪是大批普通的俄罗斯知识分子所具有的，这些情绪渗透到俄罗斯社会的最高层，甚至包括一部分俄罗斯官员。这是柏拉图式的托尔斯泰主义，托尔斯泰主义的道德被认为是不可能实现的，但却是最高的，实际上只能是想像的。其实，对待整个福音书道德的态度也是这样。托尔斯泰产生了一种俄罗斯社会的统治阶层自己有罪的意识。这首先是贵族式的忏悔。托尔斯泰有一种对

完美生命的异常渴望，这种渴望折磨着他的大部分生活，他有对于
自己的不完美状态的敏锐意识。[①]他从东正教那里获得了自己有罪的
184 意识，倾向于不断地忏悔。首先应当改正自己，而不是改善别人的
生活，这一思想是传统的东正教思想。在他那里东正教的基础比通
常人们想像的更强大。他对于文化的虚无主义正是从东正教那里获
得的。同时，为了在精神上与劳动人民相结合，他做的努力是最符
合传统东正教的。然而，他没有经受住考验，他奋起反对历史上教
会的罪和恶，反对那些认为自己是东正教徒的人生活的虚伪。而他
则成为历史上教会观点虚伪性的天才揭发者。尽管在他的评论中有
许多真理，但是，他所说的着手否认基督教的基原本身，并且转向
更接近佛教的宗教，则太过分了。托尔斯泰曾被圣正教院（一个威
信不高的机构）开除教籍。其实，东正教会并不愿意开除他。也许
有人说，托尔斯泰自己开除了自己。然而，开除是令人气愤的，因
为它所针对的是这样一个人，他为了在一个不信教的社会（其中人
们对基督教采取冷漠态度，却没有被开除）中唤起对宗教的兴趣做
了那么多工作。托尔斯泰首先是反对偶像崇拜者的战士。他的真理
就在于此。而托尔斯泰的宗教形式的局限性与下述这一点有关，即
他的宗教如此特殊地带有道德说教的性质。他任何时候也不只是怀
疑善。托尔斯泰主义的世界观有时会使人感到窒息，在托尔斯泰主
义者那里也常常有这种令人难以忍受的情况。因此，托尔斯泰不喜
欢宗教仪式。然而，在托尔斯泰主义的道德说教后面隐藏着对于应
当在这里、在人间，并且在现在实现的天国的追求。但是，按照他
的说法，现在应当开始的天国的理想是无止境的。他喜欢用存心的
粗话，几乎是虚无主义者的污言秽语来骂人，他不喜欢任何粉饰。

---

①П. 比留科夫（П. Бирюков）的《列夫·托尔斯泰传》提供了许多资料。

在这一点上他与列宁非常相似。有时托尔斯泰说：基督告诫不做蠢事。但他也说：存在的东西是不合理的，不存在的东西是合理的；世界的合理性是恶，世界的不合理性是善。他渴求智慧，在这方面希望与孔子、老子、佛陀、所罗门、苏格拉底、斯多葛派以及他非 185
常敬仰的叔本华站在一起。他认为，耶稣基督是智者中最伟大的。但是，他对佛教和斯多葛主义比对基督教更感兴趣。托尔斯泰的形而上学在他的《论生命》一书中得到了最好的表现，这种形而上学显然是反人格论的。只有放弃个人意识才能战胜死的恐惧。他把个性、个人意识（对于他来说个人意识是一种本能意识）看成是实现完美的生命、实行与神结合的最大障碍。对于他来说，神就是真正的生命。真正的生命是爱。托尔斯泰的反人格论在最大程度上把他和基督教区别开来，也在最大程度上使他和印度人的宗教意识接近起来。他对涅槃境界有很高的敬意。对于陀思妥耶夫斯基来说，处在中心的是人。对于托尔斯泰来说，人只是宇宙生命的一部分，人应当与神的本性融为一体。他的宇宙艺术本身似乎是宇宙生命自己表现自己。托尔斯泰本人一生的命运和他在去世之前的出走具有最大意义。托尔斯泰个性本身的矛盾非常重要，并极富天才。他是地球上的人，担负着地球的全部重担，而他又专心致力于纯粹精神的宗教。这就是他的主要的悲剧式的矛盾。他未能加入托尔斯泰主义者的群体，这不是由于他的软弱，而是由于他的天才。这个高傲的、充满激情的、地位显赫的贵族，真正的大领主，一生都有对死的记忆，他总是要顺从神的意志。他要实现生命的主宰者的法则，就像他喜欢骂人一样。他遭受了许多痛苦，他的宗教是不美满的。人们说他，要用自己的力量实现完美的生命。但是，按照他对神的意识，实现完美的生命就是使神出现在人身上。他根本不可能理解基督教中的什么东西，但是，这方面的过错不在于他，也不只是在他身上。就其

对于真理、对于生命的意义的追求，对于天国的追求而言，就其忏
186 悔，其反抗历史和文明的虚伪的宗教无政府主义而言，他属于俄罗斯思想。他是用俄罗斯的方式把尼采和黑格尔对立起来。

俄罗斯宗教问题的研究与宗教界、神学院、教会的主教们很少关系。18 世纪杰出的宗教作家是对陀思妥耶夫斯基有非常大影响的圣吉洪（Тихон Задонский）。在他身上焕发着新的精神，西方基督教人道主义，阿伦尔（Арнл）及其他人对他都有影响。可以从 19 世纪的宗教界中指出为数不多的人，虽然他们处在主要的宗教潮流之外，还是引起了人们的注意。这就是布哈列夫（修士大司祭费多尔）、英诺肯提（Иннокентий）大主教，涅斯梅洛夫（Несмелов），尤其是塔列耶夫（Тареев）。布哈列夫的生活是极富戏剧性的。在当僧侣和修士大司祭的时候他经历了宗教危机，对自己的僧侣天职和禁欲生活的传统形式表示怀疑，并脱离了僧侣生活，但却仍然是一个狂热的东正教徒。因此，他结婚了，并且赋予婚姻以特殊的宗教意义。后来他成为宗教作家，在他那里，冲破传统东正教的惰性，出现了新鲜事物，提出了一些官方东正教思想不曾提出的问题。当然，他遭受过迫害，他的处境是悲惨的、痛苦的。官方东正教界不承认他是自己人，广大知识分子不读他的书，也不了解他。后来人们注意到他时已是 20 世纪初了。他写的东西很陈旧，所用的不是俄罗斯文学特有的语言，而读他的东西又不是很令人愉快的。他关于启示录的书（其中大部分写生命活动，并且赋予生命以特殊意义）是他的作品中最差的，极为陈旧的，而现在读它已不可能了。只有他转向启示录这件事本身才是有意思的。在他那里，新东西是对于东正教对待当代现实的态度这个问题，这也正是他的一本书的书名。①布哈列夫所理解的基督教

①参阅他的《东正教对当代现实的态度》和《思想和生活，特别是俄罗斯思想和生活的现实需要》。

也许可以叫作泛基督主义。他希望自己获得并接受的是基督，而不 187
是基督的戒条。他把一切都归结于基督，归结于基督的圣像。在这方面他与托尔斯泰有着明显的区别（在托尔斯泰那里很少感觉到基督的个性）。基督的精神不是憎恶人，而是爱人和自我牺牲。布哈列夫特别坚持下面这一点，即基督最重要的牺牲是为了世界和人，而不是人和世界为了上帝去牺牲。这与基督教的审判观是对立的。上帝的儿子成为人是为了每一个人。在创造世界之前羔羊已经作出了牺牲。上帝所以创造世界，是因为他把自己贡献出来作为牺牲品。布哈列夫说："世界对于我不仅是遍布恶的地域，而且还是为了展示担负着世界之恶的神人的天惠的伟大氛围。""我们运用基督的王国不是来自现在的世界这一思想只是为了说明，在这个世界上我们自己的不仁爱、游手好闲、意志薄弱和对于热爱劳动以及承担着繁重负担的人们的漠不关心。"布哈列夫肯定的不是上帝的专制独裁，而是羔羊的献身精神。精神的强大取决于自由，而不是取决于可怕的奴役。对于他来说，最贵重的是"基督在人间的宽容"。除了罪过以外不抛弃现实的人的任何东西。天惠所反对的是罪过，而不是自然。自然的东西与超自然的东西是不可分割的。人的创造力是神的旨意的反映。"我们是否会有或何时会有一种宗教改革，根据这种改革我们开始按照基督的意见去理解整个世界；所有公民的秩序都在天惠秩序的力量和意义上被我们理解和自觉遵循。"天国的理想应当适应于现世帝国的命运和事业。布哈列夫说，基督本人在教会中行动，并没有把权威转交给某一阶层的官员们。其独创性就在于，与其说他希望完全实现基督教原则所规定的生活，不如说他希望全部得到基督本人的生活，仿佛是在全部生活中继续使基督得到体现。像后来的 H. 费奥多洛夫一样，他肯定教堂以外的圣餐式。总之，继续体现神的思想，就像在基督显灵的过程中继续创

188 造世界的思想一样，是俄罗斯宗教思想所特有的。这就是俄罗斯宗教思想与西方宗教思想的不同之处。在创造者和创造物之间的关系上没有提出关于诉讼程序的任何概念。特殊的人性是布哈列夫所特有的，他的全部基督教充满了人性精神。他希望实现这种基督教的人性。但是，他也像斯拉夫主义者一样仍然尽力保持君主政体，不过，这种政体完全不像独裁政治和帝国主义，有时似乎觉得君主主义是 19 世纪俄罗斯基督教思想的保护色。不过在他身上也有无法克制的历史浪漫主义。

当人们谈论俄罗斯宗教哲学的时候，惟一值得一提的教会主教就是英诺肯提大主教。[1]主教菲拉列特（Филарет）是个非常多才多艺的人，但是他对于宗教哲学来说决不是有意思的，在这个领域他没有自己的使人感兴趣的思想。主教费奥凡（Феофан）是个隐士，他主要在宗教生活和“慈爱”精神中的禁欲生活方面写了一些书。可以说，与其把大主教英诺肯提称作神学家，不如把他称作哲学家。他像斯拉夫主义者和 Вл·索洛维约夫一样，经历了德国哲学，他的思想也是很自由的。正统思想的捍卫者大概认为，他的许多思想不全是东正教的。他说：惧怕神对于犹太教是适宜的，但对于基督教则是不适宜的。他还说：如果在人身上，在他内心里没有宗教的萌芽，那么上帝本身就无法教会宗教。人是自由的，上帝不可能强迫我去想那个我不想的东西。宗教热爱生命和自由。“怀着自己对上帝的依赖感的人将不容忍任何恐惧和专制。”上帝想看到另一个自我，即自己的朋友。神的启示不应当与最高智慧相矛盾，不应当贬低人。宗教的来源有：圣灵的醒悟、才华出众的人们、传说、圣经和牧师，总共五种。神的启示是上帝对于人的内心的作用。上

[1] 参阅《英诺肯提大主教著作》。

帝的存在是不能证明的。体验上帝要靠感觉和智慧，而决不能靠智
慧和理解。宗教只是被内心所接受。“任何科学，任何善良的行 189
为，任何纯真的享受对于宗教来说都没有失落。”耶稣基督只提供
了教会的蓝图，而把教会的建设赋予了时间。主教们不是绝对正确
的，腐败存在于教会内部。像 Вл.索洛维约夫一样，英诺肯提大主
教认为，“任何一种认识都以信仰为基础”。想像不可能想出基督
教。他的有些思想不符合占优势的神学见解。比如，他公正地认
为，心灵应当预先存在，它永存于上帝之中，世界的创造不是在时
间之中，而是在永恒之中。他把一个时代的中期看成是迷信和掠夺
的时期，这是一种夸张的说法。在大主教英诺肯提的宗教哲学中有
现代主义成分。西方自由主义思潮也触及到了我们很陈腐的宗教
界。神学院许多教授处在德国新教科学强有力的影响下。这是有积
极意义的。但是，很遗憾，这也造成了不真实和虚伪：那些已经不
信东正教的人必须使自己冒充为东正教徒。在神学院教授中全是不
信教的人。然而，也有这样一些人，他们得以把完全的科学自由和
真诚的东正教信仰结合在一起。这就是杰出的教会史学家博洛托夫
（Болотов），他是个学识渊博的人。但是，在俄罗斯神学文献中决
没有评论圣经，科学地注释圣经的著作。这在某种程度上是由于书
刊检查。圣经评论始终是禁区，有些评论性思想也很难传播出去。
在这方面，站在欧洲科学和自由哲学思想高度的惟一值得注意的著
作是特鲁别茨科伊公爵的《关于逻各斯的学说》一书。然而在教父
学方面却有许多有价值的著作。宗教的书刊检查是极其严厉的。例
如，涅斯梅洛夫的书《圣格列高利（Григорий 尼斯的）的教条体
系》就被宗教的书刊检查歪曲了，人们强迫他在圣格列高利（尼斯
的）关于普救的学说所不赞同的意义上修改书的结尾。涅斯梅洛夫 190
是来自神学院的俄罗斯宗教哲学中最著名的人物，一般地说是一位

最杰出的宗教思想家。在其宗教人类学和哲学人类学方面他比Bл·索洛维约夫更有意义。当然，他没有后者博学多才，没有后者的思维跨度，也没有那么复杂的个性。

涅斯梅洛夫这位喀山神学院谦虚的教授表明，可能有一种特殊的、在许多方面是新的基督教哲学。[①]他的主要著作是《人的科学》。这部著作的第二卷题为《基督教生活的形而上学》，它引起了人们极大的兴趣。涅斯梅洛夫想建立基督教人类学，但是，由于他赋予人以特殊的意义，因而使这种人类学变成了对整个基督教的解释。人的奥秘——这就是他以极大的尖锐性提出的问题。对于他来说，人是宇宙生命惟一的谜。这种人的奥秘取决于，一方面，人是自然界的产物；而另一方面，人不能被自然界所包容，人超出了自然界的范围。在教父中圣格列高利（尼斯的）对于涅斯梅洛夫无疑具有影响。圣格列高利（尼斯的）关于人的学说超出了圣父的人类学的范围，他要提高人的尊严，对于他来说，人不仅是有罪的动物，而且确实是上帝的形象或类似物，是一个微观世界。[②]对于涅斯梅洛夫来说，人是双重性动物。他是个信教的心理学家，他希望接触的不是人的存在的逻辑概念，而是人的存在的真实事实，他比Bл·索洛维约夫具体得多。他提出了一种上帝存在的新的人类学证
191 明。“上帝的思想确实给了人，但是，给予人的并不是来自外面什么地方的关于上帝的思想，而是在人身上由他个人（作为新的上帝形象）的本性具体地实际上体现出来的思想。如果人的个性对于他本身存在的现实条件的关系不是合乎理想的，那么人就不可能有上

①我第一次注意到涅斯梅洛夫，好像是由于在35年前《俄罗斯思想》上刊登的《为基督教作哲学辩护的经验》一文。

②现在，天主教徒，主要是耶稣会教徒注意到了圣格列高利（尼斯的）。参阅很有趣的一本书：Hans von Balthasar：《存在与思想。关于格列高利（尼斯的）的宗教哲学》。

帝的思想，而任何神的启示，任何时候都不可能使他具有这种思想，因为，他不可能理解它……人的个性在存在中是现实的，而其本性则是理想的，它以其理想的现实性这一事实本身来直接证明上帝（作为真实的个性）的客观存在。"涅斯梅洛夫特别坚持下面这一点，即人的个性无法基于自然界得到解释，它超越了自然界并且要求一种比世界的存在更高的存在。有趣的是，涅斯梅洛夫非常重视费尔巴哈，他要把费尔巴哈关于宗教的人类学秘密的思想变成维护基督教的工具。基督教的秘密首先是人类学的秘密。而费尔巴哈的无神论也许可以理解为基督教神学认识的辩证方面。抽象的神学及其概念游戏应当引起费尔巴哈人类学的反动。涅斯梅洛夫想把费尔巴哈的人本主义变得有利于基督教，这是他的功绩。他的犯罪心理学是很有意思也很独特的。他把对待物质的东西（这是力量和知识的源泉）的迷信态度看成是犯罪的实质。"人们想，他们生存和命运不是取决于他们自己，而是取决于外部的物质原因。"涅斯梅洛夫总是为反对基督教中的异教徒，盲目崇拜者和施展魔法的人而斗争。他是法学上的赎罪论（作为与上帝之间的一种契约）的最极端的反对者和最尖锐的批评者。他把追求拯救和幸福看成是异教—犹太教和对基督教迷信的歪曲。他把真实生活的概念置于拯救的概念之上。拯救只有作为真实的完美的生活成果才是可以接受的。他还想消除基督教中对惩 192
罚的恐惧，并且用意识来取代各种不完善状态。像奥利金（Ориген）、圣格列高利（尼斯的）和许多东正教教父一样，他希望普救。他为反对基督教中的奴才意识，反对在禁欲主义者—僧侣的基督教观中对人的侮辱而斗争。涅斯梅洛夫的基督教哲学比Вл·索洛维约夫的基督教哲学在更大程度上是人格论。俄罗斯思想以不同于天主教和新教人类学的方式提出了宗教人类学问题，

它比教父哲学和经院哲学的人类学走得更远，在它那里人性更强。这种宗教人类学中很大的地盘属于涅斯梅洛夫。

莫斯科神学院教授塔列耶夫形成了一个最不同于传统东正教的基督教观[①]。在他那里人们发现了潜在的新教，当然，这是个有条件的术语。但是，在他身上有某种俄罗斯人特有的东西。按照塔列耶夫的见解，俄罗斯民族是有虔诚的信仰和温柔的爱的民族。在他的基督教学中占首要地位的是关于神性抛弃的学说，关于基督妄自菲薄和使基督服从于人的生存规律的学说。上帝的话不是和人的力量，而是和人的屈辱结合在一起。基督的圣子之情同时也就是每一个人的圣子之情。在宗教领域只是由于和对象之间内在的一致，才能看到个人的价值。真正的宗教不仅是神甫式固守成规的，而且还是有预见精神的；不仅自发地是民族的，而且还是个人精神上的，它甚至主要是有预见精神的。塔列耶夫是精神基督教的拥护者。福音书所固有的是个人精神的绝对性。这种绝对性和精神性不可能在始终是相对的历史生活中表现出来。基督教的精神真理不可能体现
193 在历史生活中，它在其中得到的只是符号表现而不是现实表现。塔列耶夫的基督教观是二元论的，它与斯拉夫主义者和 Вл.索洛维约夫的一元论很不相同。塔列耶夫有许多正确的东西。他是神权政体坚决的反对者。他也是各种诺斯替教派的反对者。天国是精神上自由的许多个人的王国。福音书的基本思想是关于上帝的精神生活的思想。对于天国有两种观点：末日论和神权政体。末日论观点是正确的。在福音书中教会只有次要意义，天国就是一切。在基督的王国中不可能有政权和权威。塔列耶夫希望使精神的基督教摆脱符号的外壳。他把符号的职能和上帝对立起来，也把精神的职能和上帝

①参阅塔列耶夫：《基督教原理》，四卷本。

对立起来。福音书的信仰是宗教的绝对形式，它沉浸于无限的自由
之中。塔列耶夫肯定脱离了历史形式的绝对的宗教自由和摆脱了对
宗教权力的奢望的自然历史生活的自由。因此，对于他来说不可能
有基督教的民族、国家和婚姻。永恒的生命不是死后的生命，而是
真正的精神的生命。精神不是人的本性的一部分，而是人身上带有
神性的东西。塔列耶夫的无法克服的二元论有一元论作为自己的反
面。涅斯梅洛夫的宗教人类学超过了塔列耶夫的宗教人类学。塔列
耶夫的二元论作为对历史地表现出来的基督教的虚伪性的批判有很
大价值，这种二元论正确地表明了象征和现实、相对和绝对的混
合。但它不可能是彻底的。它始终不理解历史上教会及其象征存在
的意义。塔列耶夫没有历史哲学。但他是一个有独创见解的自身有
着尖锐对立的宗教思想家，把他和里奇利（Ричль）相提并论，从
而把他完全归结于德国新教的影响是不正确的。塔列耶夫的二元论与
K.列昂季耶夫的二元论在所有方面都是对立的。塔列耶夫接受了内在
论的某种形式。K.列昂季耶夫却信奉极端的超验性。他的宗教是恐惧
和强迫的宗教，而不是塔列耶夫的那种爱的自由的宗教，是超验的利
己主义的宗教。尽管塔列耶夫的所有倾向都脱离了传统东正教，但 194
是，他的基督教比列昂季耶夫的基督教更富有俄罗斯特色，正像已经
指出的那样，后者决不是俄罗斯式的，而是拜占庭式的，主要是僧
侣—禁欲主义和独裁主义。必须指出，俄罗斯人有创造性的宗教思想
与官方僧侣—禁欲主义的东正教之间的区别。前者以新的方式提出了
人类学和宇宙学问题；而在后者那里“慈爱”的权威高于福音书的权
威。在这种非常不同于令人难以忍受的经院哲学的创造性宗教思想
中，新东西是一种不一定公开表现出来的对基督教的新时代和圣灵的
新时代的期待。这也是最纯粹的俄罗斯思想。俄罗斯思想本质上是一
种末日论思想，而这种末日论采取了各种不同的形式。

195

第九章

俄罗斯思想的末日论性质和精神崇拜性质。俄罗斯民族是终极的民族。平民阶层和文化阶层中的启示录。俄罗斯弥赛亚说的两重性，帝国主义对它的歪曲。否认俄罗斯民族的资产阶级美德。平民的天国探寻者。革命知识分子中被歪曲了的末日论。俄罗斯人期待圣灵的启示。陀思妥耶夫斯基的末日论和弥赛亚说。Вл·索洛维约夫与K·列昂季耶夫的分歧。H·费奥多洛夫关于启示录预言的相对性的天才思想。Вл·索洛维约夫论生与死的问题。B·罗扎诺夫与H·费奥多洛夫。东正教中的三种流派。

1

我在关于陀思妥耶夫斯基的书中曾写道，俄罗斯人是启示学者或虚无主义者。俄罗斯是对古希腊罗马文化的启示的反抗（施本格勒）。这就是说，俄罗斯民族就其形而上学的本性，就其所担负的世界使命而言是一个终极的民族。无论在我们的平民阶层，还是在文化程度最高的阶层中，在俄罗斯作家和思想家那里，启示录始终

起着很大作用。在我们的思维中末日论问题占有很大的地盘，这是西方思维无法相比的。这一点与俄罗斯意识本身的结构有关，它很少有能力也很少有志趣保持中等文化程度的各种完美形式。历史实证论者们可能会说，为了描述俄罗斯民族，我做了选择，挑选了不多的、特殊的东西，尽管许多普遍的东西是另一种样子。然而，思维所理解的民族形象只有通过选择，通过对最富有表现力且有最重 196
要意义的东西的直觉洞察才能描绘出来。我总是强调19世纪俄罗斯文学和思想中的精神崇拜特征。我也谈到过末日论情绪在俄罗斯宗教分裂和宗教分化运动中所起的作用。教育因素和良好的组织因素在我们这里或者很弱，几乎没有；或者很糟糕，很不成样子，就像在《治家格言》中那样。主教费奥凡隐士的劝谕性的书也带有相当多的鄙俗性。这一切都与根本的俄罗斯的二元论联系在一起。违背基督真理的恶势力形成了尘世，并且安排了人间的生活，而善的力量却期待着未来的城市，期待着天国。俄罗斯民族很有天赋，但是，在它那里形式的天赋却相当弱。强大的自发势力破坏了任何形式。这就是原始的自发势力几乎已消失的西方人，特别是法国人所想像的野蛮。在西欧，业已达到的高度文明日益掩盖着末日论意识。天主教害怕基督教的末日论观，因为它有可能揭示危险的新事物。对未来世界的追求，弥赛亚说的期待都是与天主教教育的社会组织性相抵触的，它们引起了一种忧虑，即指挥人的可能性减少了。资产阶级社会一点不相信末日论，同时也害怕末日论意识能够动摇资产阶级社会的基础。法国罕见的有启示精神的作家莱昂·勃朗敌视资产阶级社会和资产阶级文明，人们不喜欢也不大重视他。① 在悲惨的年代欧洲社会出现了启示的情绪。法国革命和拿破仑战争

①参阅 Л. 勃朗的惊人之作：《陈词滥调的评注》。该书激烈地揭露了资产阶级精神和资产阶级谋略。

以后也是这样。[①]当时容克·施奇林克曾预言说，即将出现反基督者。在更远的过去，在9世纪西欧也有对反基督者的期望。出生
197 于弗罗拉的约阿希姆关于圣灵的新时代，关于友好、自由和爱的时代的预见更适合俄罗斯人的兴趣，尽管这一切都非常紧密地与僧侣联系在一起。赎回了历史上基督教的许多罪过的圣方济各（св. Франциск 阿西的）也适合俄罗斯人的兴趣。但是，西方的基督教文明是在末日论前景以外形成的。必须说明的是，我的末日论观是什么。我所说的不是神学体系的末日论部分，即在天主教神学或新教神学的任何教科书中都可以找到的末日论部分。我所说的是整个基督教的末日论观，即应当与历史上的基督教观对立起来的末日论观。基督教的启示是末日论的启示，是关于这个世界的终点，关于天国的启示。所有原始的基督教都是末日论的，它期待基督复临和天国到来[②]。历史上的基督教和历史上的教会意味着天国没有到来，也意味着一种失败，意味着基督教的启示对于这个世界上的帝国的一种适应。因此，在基督教中始终保持着弥赛亚说的希望和末日论的期待，而这种期待在俄罗斯基督教中比在西方基督教中更强烈。教会不是天国，教会在历史上出现并且在历史中起作用，它不意味着世界的改变，也不意味着出现了新天地；而天国则是改变世界，不仅改变个人，而且也改变社会和宇宙。这就是这个世界，即虚伪和丑陋的世界的终点；也是新的世界，即真实和美好的世界的开端。当陀思妥耶夫斯基说美拯救了世界的时候，他指的是改变世界，是天国的到来。这也是末日论的希望。大部分俄罗斯宗教思想的代表者都有这种希望。然而，作为俄罗斯末日主义的俄罗斯弥赛亚意识却有两重性。

---

①在 A. 怀特 (A. Wiatte) 的《浪漫主义的神秘来源》第二卷中可以找到许多有趣的资料。

②基督教的末日论观点可以在魏斯 (Beйc) 和卢阿基 (Луази) 那里找到。

在俄罗斯民族所特有的这种俄罗斯的弥赛亚说中，天国的、真理王国的纯粹的弥赛亚思想被帝国主义思想和争取强盛的愿望弄得模糊不清了。我们在对待莫斯科——第三个罗马的意识形态的态度中已经看到了这一点。在俄罗斯的弥赛亚思想以无宗教或反宗教形式而转变成的那种俄罗斯共产主义中，也同样发生了争取强盛的意志对俄罗斯人追求真理王国的歪曲。尽管俄罗斯人遭受了各种迷惑，但是，否认这个世界的伟大和光荣仍是他们很有特色的本性。至少他们在其最佳状态下是这样。世界的伟大和光荣始终是迷惑和罪过，而不是像在西方人那里的那种最高价值。特别是演说术不是俄罗斯人所固有的，在俄罗斯革命中根本没有演说术，尽管它在法国革命中起着巨大作用。在这方面，列宁有其不带任何夸张和任何造作的粗鲁，有转变为犬儒主义的愚蠢——这也是俄罗斯人所特有的。俄罗斯民族创造了关于伟大的拿破仑式的人物彼得，关于一些伟大而光荣的形象的美好传说，说他们是反基督者。俄罗斯缺乏资产阶级美德，即西欧重视的那些美德。俄罗斯却有资产阶级的恶习，即那种被意识到的恶习。在俄罗斯“资产者”“资产阶级的”这些词带有谴责性，尽管这些词在西方意味着受人尊敬的社会地位。与斯拉夫主义者的见解相反，俄罗斯民族不像西方民族那么关心家庭，它很少恋家，比较容易与家庭脱离。在知识分子、贵族、中等阶层（也许商人阶层除外）中父母的权威都比西方弱。俄罗斯人的等级感一般较弱，或者说它存在于低三下四的，即仍然是恶习而不是美德的否定的形式中。俄罗斯民族，在其精神的深刻特殊性中，最少民族的庸人，最少被决定，最少被禁锢于有限的生活方式，最不重视业已确定的生活形式。同时，俄罗斯人的生活方式本身，例如，奥斯特洛夫斯基（Островский）所描写的商人生活方式，在某种程度上往往是丑陋的，而西方各文明民族不可能在其中 198

199 感受到这一点。但是，这种资产阶级生活方式并没有被视为神圣的东西。在俄罗斯人中比较容易发现虚无主义者。陀思妥耶夫斯基说，我们全都是虚无主义者。与低三下四和被奴役状态并存，较容易发现暴动分子和无政府主义者。一切都在极端对立中进行。始终致力于某种漫无边际的东西。俄罗斯人总是有对另一种生活，另一个世界的渴望，总是有对现存的东西的不满情绪。末日论的明确目的是塑造俄罗斯人的灵魂。朝圣是一种很特殊的俄罗斯现象，其程度是西方没见过的。朝圣者在广阔无垠的俄罗斯大地上走，始终不定居，也不对任何东西承担责任。朝圣者寻找真理，追求天国，向着远方。在人间，朝圣者没有自己逗留的城市，他追求未来的城市。平民阶层总是从自己中间挑选朝圣者。但是，就其精神实质而言，俄罗斯文化最有创造性的代表者都是朝圣者，果戈理、陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰、索洛维约夫和一切革命知识分子都是朝圣者。不仅有肉体的朝圣，而且还有精神的朝圣。朝圣不可能在任何有限的东西上静止，它追求的是无限。而这就是末日论的目的，是一种期望，即一切有限的东西都面临着终点，终极的真理被揭示出来了，未来将出现某种特殊的事物。我试图把这一点叫作弥赛亚说的敏感性，平民和有最高文化程度的人们都同样具有这种敏感性。俄罗斯人在或大或小的程度上，自觉或不自觉地是“千年王国”说信徒。西方人定居的要多得多，他们更负责地改善自己的文明形式，更珍惜自己的现实，更致力于完善自己的国家。他们就像害怕混乱一样害怕无限性，这一点与古希腊人相似。“自然力”一词很难被译成外语。当现实性本身势头衰退且几乎消失的时候，赋予它一个名称是很困难的。然而，自然力是根源，是过去，是生命力，末日论也就是面向未来，面向事物的终点。在俄罗斯这两条思路联系在一起。

2 200

我有幸于20世纪以大约十年左右的时间亲自与正在寻找上帝
和上帝的真理的流浪的俄罗斯人直接交往。我能够不是根据书本，
而是根据亲身感受来谈论这个俄罗斯特有的现象。可以说，这是我
一生中最强烈的感受之一。在莫斯科，在弗罗拉教堂和大修道院附
近的小酒馆中，有一段时间每个礼拜日都召开民间的宗教座谈会。
这个小酒馆当时被叫作"阎王"。参加这些连所用的俄语都带有民
族风格的会议的有各种极不相同的教派的代表。在这里，既有永生
派又有洗礼派，既有托尔斯泰主义者又有各种不同色彩的福音派，
既有照例掩饰着自己的鞭笞派又有单身汉——民间的神智学者。我
常常出席这些会议并积极参加座谈。在这里，宗教探索的紧张气
氛，对任何一种思想的专注，对生活真理的追求，以及有时也有深
刻思想的诺斯替教，都使我很吃惊。教派倾向总是意味着意识的狭
隘，普遍主义的贫乏和复杂的丰富多彩的生活的变幻。而这些民间
的寻神派对官方东正教又是怎样地责难！与会的东正教传教士是个
可怜虫，他使人产生了警官的印象。民间的对上帝的真理的寻求者
希望在生活中实现基督教，他们希望在生活中有更多的精神方面，
不赞成去适应这个世界的法则。最有意思的是神秘的永生教派，他
们断言，基督教徒任何时候都不死，人们所以死只是因为相信死而
不相信基督会战胜死。我和永生派教徒谈过多次，他们常到我这里
来，我确信，说服他们是不可能的。他们捍卫了真理的某个不是被
全面把握，而是被片面把握的部分。有些民间贤明的信神者，有一
种 Я.伯麦觉得与诺斯替教类型的其他神秘主义者相似的完整的诺
斯替教体系。通常有说服力的是二元论者，使人苦恼的是很难解决 201
恶的问题。然而，像这种事常常发生：二元论又反常地与一元论结

合在一起。我许多年夏天都住在一个庄园里，庄园附近的×省城有由一个托尔斯泰主义者、一个特别好的人建立的移民区。寻找上帝和上帝的真理的人们从俄罗斯的四面八方汇聚到这里。有时他们在这个移民区才住了几天，又继续向高加索走去。所有外来人都常到我这里，我们召开有时特别有趣的宗教座谈会。有许多杜勃罗留波夫主义者，他们是那个深入到人民之中，平民化，成为精神生活的导师的“颓废派”诗人亚历山大·杜勃罗留波夫的追随者。与他们交往是很困难的，因为他们发誓保密。所有寻神派通常都有自己拯救世界的体系，并且忘我地献身于它。他们都认为，必须生活于其中的这个世界是恶的和不信神的，他们在寻找另一个世界和另一种生活。在对待这个世界，对待历史，对待现代文明的态度上，情绪是末日论的。这个世界终结了，在他们那里开始了一个新世界。精神上的渴求是巨大的，俄罗斯民族中存在的这种渴求尤其是这样。这就是俄罗斯的朝圣者。我想起了那个做粗活的还很年轻的纯朴的乡下人，想起了与他的交谈。我和他谈论宗教和神秘主义问题比和有文化的人、和知识分子更容易。他叙述了他所感受的神秘主义体验，这种体验与爱克哈特（Экхарт）和伯麦描写的很相似，当然，他对于这种体验没有任何理解。他发现上帝产生于黑暗。我无法想像没有这些对于上帝真理的寻求者的俄罗斯和俄罗斯民族。在俄罗斯从来就有，还将永远有宗教的朝圣，永远有这种对终极状态的追求。俄罗斯革命的知识分子大多数信仰最可怜的唯物主义思想体系，似乎不可能有末日论。所以这样认识是因为赋予那些常常只是触及人的表面的有意识思想以过于特殊的意义。在更深的，不是在意识中为自己找到表现形式的层次上，在俄罗斯的虚无主义和社会
202 主义中，都有末日论情绪和意向，都是面向终点。这里所说的始终是某种终极的完美状态，这种状态应当取代恶的、不公正的、奴隶

的世界。"希加廖夫[1]看上去仿佛在等候世界的毁灭……譬如说后天上午十一时二十五分整毁灭。"在这里，陀思妥耶夫斯基猜测到了俄国革命者身上的某种非常重要的东西。俄国革命者、无政府主义者和社会主义者是无意识的"千年王国"说信徒，他们期待着千年王国。革命的神话就是"千年王国"说的神话。俄罗斯的现实对于领悟这种神话是最适宜的。这就是俄罗斯思想，它不可能使个人得到拯救，拯救是共同的，所有人对所有人负责。陀思妥耶夫斯基对待俄国革命者—社会主义者的态度是复杂的、矛盾的。一方面，他对他们的描写几乎是诽谤；另一方面他又说，反对基督教的造反者也就是基督的形象。

3

可以认为，托尔斯泰没有末日论，他的一元论的且接近于印度教的宗教哲学并不了解世界的末日这个问题。然而，这种见解仍然停留在表面上。托尔斯泰离开濒临灭亡的家庭，这是一种末日论的离别，寓意深刻。他是个精神的朝圣者，他希望自己的全部生命都成为朝圣者，但未能做到。朝圣者追求终点。他希望摆脱历史，摆脱文明，去过自然的神的生活。这就是追求终点，追求千年王国。托尔斯泰不是那种希望历史向着梦寐以求的终点，向着天国作渐进运动的进化论者。他是个极端主义者，他希望割断历史，终止历史。他不愿意继续生活在以不信神的世界法则为基础的历史中，他希望生活在自然界中，尽管他把衰落的、服从于恶的世界法则，至少是服从于历史法则的自然界与被改造过的、清新的自然界，上帝 203
的自然界混为一谈。但是，托尔斯泰的末日论倾向是不容置疑的。

①陀思妥耶夫斯基的长篇小说《群魔》中的人物。——译者注

他追求完美的生活。正是由于对完美的生活的追求和对罪恶生活的揭露，黑帮派才要杀害托尔斯泰。那些胆敢自称为俄罗斯民族联盟的俄罗斯民族的败类，仇恨俄罗斯民族的一切伟人，一切创造性的东西，一切证明俄罗斯民族在世界上的崇高使命的东西。极端正统派仇视和否认托尔斯泰，是因为他被正教院开除了教籍。一个大问题是，能否认为正教院是基督教会的机构，而不更是君主帝国的机构。否认托尔斯泰意味着否认俄罗斯的天才，归根结底否认俄罗斯的世界使命。在俄罗斯思想史上高度评价托尔斯泰决不意味着接受他的宗教哲学，我认为，从基督教意识的观点来看，他的宗教哲学是薄弱的和不可取的。对托尔斯泰的评价应当与他的全部个性，与他的经历，他的追求，他对于恶的历史现实和历史上基督教的罪过的批判以及他对于完美生活的渴望结合起来。托尔斯泰投身于我曾谈到过的民间宗教运动，在这方面他是惟一这样做的俄罗斯作家。他和与他完全不同的陀思妥耶夫斯基一起把俄罗斯的天才表现到其最高峰。托尔斯泰在忏悔一生的时候关于自己曾说过一些自豪的话："我怎样存在，我就是怎样的。而我是怎么样的，我和上帝都很清楚。"我们也应该知道他是怎样的。

陀思妥耶夫斯基的作品完全是末日论的，它只是对终极的东西感兴趣，只是面向终点。在陀思妥耶夫斯基身上，精神崇拜因素比在任何一个俄罗斯作家身上都强烈。他的精神崇拜艺术取决于他揭示了精神上的火山现象的根源，描写了内在的精神革命。他表现出内心的崩溃，从他那里开始了新的精神。他与尼采和克尔凯郭尔一起揭露了 19 世纪的悲剧。人有第四维。发现这一点是由于面向终极状态，摆脱了中间存在，摆脱了那种得到"全人类"意义的，人
204 人都要遵守的东西。正是在陀思妥耶夫斯基那里有最强烈的俄罗斯弥赛亚意识，这种意识比在斯拉夫主义者那里要强烈得多。他有一

句话，即俄罗斯民族是体现了上帝旨意的民族。这句话是从沙托夫[1]口里说出来的。然而沙托夫的形象也流露出弥赛亚意识的两重性，这是已经在犹太民族中存在的两重性。当沙托夫还不相信上帝的时候他就开始相信，俄罗斯民族是体现了上帝旨意的民族。对于他来说，俄罗斯民族是上帝造的，他是偶像崇拜者。陀思妥耶夫斯基以很大力气来说明这一点，但是仍留下了他本人有某种沙托夫的东西的印象。他在任何情况下都坚信俄罗斯民族伟大的神圣使命，都坚信俄罗斯民族在时代的终点应当说出自己的新的话。人类最终的完美状态、人间天堂的思想在陀思妥耶夫斯基那里起着巨大作用，他揭示了与这一思想有关的复杂的辩证法，这仍然是自由的辩证法。《滑稽人的梦》以及维尔西洛夫在少年时期的梦都致力描述陀思妥耶夫斯基任何时候也不可能摆脱的这一思想。他很好地理解了弥赛亚意识是普遍的，说明了民族的普遍使命。弥赛亚说与闭关自守的民族主义没有任何共同之处，弥赛亚说是开放的，而不是封闭的。因此，陀思妥耶夫斯基在谈到普希金的时候指出，俄罗斯人是全面的人，在他身上有多方面的敏感性。俄罗斯民族的使命被置于末日论的前景之中，而对于末日论的这种意识又不同于 30 年代和 40 年代的唯心主义者。陀思妥耶夫斯基的末日论在关于人神现象的预言中表现出来。在这方面基里洛夫的形象最为重要，在他身上预示了尼采和超人的思想。战胜痛苦和恐惧的人将成为神。时间“会在人们的头脑中消失”。名为“人神”的人“会消灭这个世界”。基里洛夫和斯塔夫罗金谈话的气氛完全是末日论的，他们谈的是时间的终点问题。陀思妥耶夫斯基描写的不是现在，而是将来。《群魔》描写的是未来，与其说它描写的是它那个时代，不如说是描写

①陀思妥耶夫斯基的长篇小说《群魔》中的人物。——译者注

我们的时代。陀思妥耶夫斯基关于俄国革命的预见是对人的辩证法
205 的深刻洞察，而人已经超出了普遍的、合乎常规的意识的范围。特别需要指出的是，否定的预见实际上比肯定的预见更正确。政治上的预见是十分软弱的。然而最有趣的是，陀思妥耶夫斯基的基督教本身面向未来，面向基督教的新的最后的时代。陀思妥耶夫斯基的精神崇拜主义使他超出了历史上基督教的范围。佐西马长老是对新的长老生活方式的预兆，他完全不同于奥普塔的阿姆夫罗西（Амвросий）长老，而奥普塔的长老们也不认为他是自己人[①]。阿辽沙·卡拉马佐夫是对新型基督教徒的预兆，他与通常的东正教徒很少相似之处。无论是佐西马长老还是阿辽沙·卡拉马佐夫都不如伊凡·卡拉马佐夫和德米特里·卡拉马佐夫出色。这对于塑造形象的预言艺术来说是很难解释清楚的。但是，当 K.列昂季耶夫说，陀思妥耶夫斯基的东正教不是传统的，不是拜占庭—僧侣式的东正教，而是新的，其中包括着人道主义的东正教的时候，他是正确的。只是无论如何也不能把这种东正教说成是幸福美满的，它是悲剧式的。他认为，人身上神性的恢复可能起源于人身上神的东西，起源于正义感、同情心和自尊心。陀思妥耶夫斯基鼓吹的约翰式的基督教，是改造人世、首先是恢复宗教的基督教。传统的长老大概不会说佐西马长老所说的话："兄弟们，你们不要害怕人们的罪孽，要爱那即使有罪的人……你们应该爱上帝创造的一切东西，它的整体和其中的每一粒沙子。爱每片树叶，每道上帝的光。爱动物，爱植物，爱一切的事物。你如果爱一切事物，就能理解存在于事物中的上帝的神秘。""一面吻着大地，一面无休无止地爱，爱一切人，一切物，求得那种欣喜若狂的感觉。"陀思妥耶夫斯基身上有新的基

①那个有 18 世纪风格的基督教人道主义者圣吉洪（Задонского）的形象对陀思妥耶夫斯基有最大的影响。

督教人类学和宇宙学的萌芽，有与神圣的传统东正教格格不入的向生物界的新的转变。类似的特征在西方可以在圣方济各身上找到。这已经显露出从历史上的基督教向末日论的基督教的转变。 206

19 世纪即将结束的时候，俄罗斯出现了启示的情绪。这些情绪与临近世界末日的感觉和反基督者的感觉结合在一起，也就是具有悲观主义色彩。人们期待的主要不是新的基督的时代和天国的降临，而是反基督者的王国。这是对历史的道路极度失望，也是对目前还存在的历史任务丧失信心。这是俄罗斯思想的断层。有些人想用对于被看成是神圣不可侵犯的俄罗斯帝国或俄罗斯王国的末日的预感来说明这种对世界末日的期待。这些启示情绪的主要代表者是 K.列昂季耶夫和 Вл.索洛维约夫。K.列昂季耶夫的启示的悲观主义有两个源泉：历史哲学和以生物学为基础的 K.列昂季耶夫的社会学。它们教导说，一切社会、国家和文明的衰落不可避免地会到来。他把这种衰落和自由主义的、平均财产的进步联系在一起。对于他来说，衰落也意味着丑陋，意味着与昔日优秀文化结合在一起的美的毁灭。这种以科学性自居的社会学理论在他那里与宗教的启示情绪结合在一起。在产生这些忧郁的启示情绪的过程中，对于还可能在俄罗斯有独创性地繁荣文化的信心的丧失起着很大作用。他始终认为，人间的一切都是不可靠的和不可信的。K.列昂季耶夫过分自然地趋向于世界的末日。在他那里精神任何时候在任何地方都不是积极的，他没有自由。他任何时候都不相信俄罗斯民族，他所期望的独创性成果决不是来自俄罗斯民族，而是来自从上面强加给这个民族的拜占庭因素。然而，到了这种对俄罗斯民族的不信任变得很强烈以至于绝望的时刻，他作出沉痛的预言："俄罗斯社会按照习惯本来就满足于平均财产，它在全面混乱的死亡的道路上比所有其他社会跑得更快……而我们却意外地在起初是无等级差别的，后

来是无宗教或已经很少宗教的我们国家内部产生了反基督者。”俄罗
207 斯民族不能做任何其他事情。K.列昂季耶夫预见到俄国革命并猜测到它的许多特征。他预见到，革命将不会完美无缺地完成，革命没有自由，自由将完全被废除，革命需要由来已久的服从的天性。革命将是社会主义的，而不是自由主义的，也不是民主主义的。自由的捍卫者将被消灭。K.列昂季耶夫在预言一种可怕和残忍的革命的同时还意识到，劳动与资本之间的关系问题应当得到解决。他是个反动分子，但他承认反动的原则是没有希望的，而革命是不可避免的。他所预见的不只是俄国革命，而且是世界革命。这种对世界革命不可避免的预感采取了启示的形式，它使人觉得世界的末日到来了。K.列昂季耶夫高喊：“反基督者前进!”在他那里对启示录的理解完全是消极的。人不可能做成任何事情，只能拯救自己的灵魂。这种启示的悲观主义从美学上吸引着K.列昂季耶夫，他喜欢的是人间的真理不占优势。他没有俄罗斯人的对普救的渴望，他决不致力于改造人类和世界。实际上他与共同性思想和神权政体的思想是格格不入的。他揭示了在玫瑰色的基督教中，在人道主义中的陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰。K.列昂季耶夫的末日主义带有消极性，它对于俄罗斯末日论思想来说决不是有代表性的。但是，不能否认他思想的敏锐和激进，以及时常表现出来的历史洞察力。

索洛维约夫在晚年情绪发生了很大变化，变成了一种忧郁的启示的情绪。他写的其中潜含着与托尔斯泰的争论的《三次谈话》，还附上了《反基督者的故事》。他对自己神权政体的空想彻底失望，不再相信人道主义的进步，不相信自己的基本点，即神人类。或者更准确地说，神人类的思想对于他来说极大地减少了。他感到历史的终点已来临，这种悲观的观点笼罩着他。在《反基督者的故事》中，Вл.索洛维约夫首先是同自己本人的过去，自己的神权政

体和人道主义幻想算账。这首先是神权政体空想的破灭。他不再相 208
信可能有基督教的国家，这种不信任无论是对于他还是对于所有的人来说都是很有益的。然而他又进一步不相信全部历史任务。历史结束了，而超历史却开始了。他继续盼望的那种各教会的联合发生在历史之外。就其神权政体思想而言，Вл·索洛维约夫属于过去。他放弃了这种陈腐的过去而接受了悲观的和启示的情绪。在神权政体思想和末日论之间存在着对立。历史上实现的神权政体排除末日论的前景，它仿佛使灭亡成为历史本身的内在属性。教会被理解为帝国、基督教的国家、基督教的文明，这一切削弱了对天国的追求。以前，在 Вл·索洛维约夫那里对恶的感觉很微弱。现在，对恶的感觉成为占优势的了。他给自己提出了一项艰难的任务，即描绘反基督者的形象，他不是以神学或哲学的形式，而是以故事的形式来做这件事。实际上，当说的是最犯禁和最隐秘的话的时候，他乐于采取这种开玩笑的形式，只有借助于这种形式才能实现他面临的任务。这已使许多人感到不快，而这种开玩笑的方式也许会被理解为羞耻心。我不同意有些人的见解，他们提出《反基督者的故事》在 Вл·索洛维约夫那里好像高于一切。这本书是很有意义的，以至于没有它就不可能理解 Вл·索洛维约夫的经历。但是，这些故事属于对启示录的不确切的和陈旧的解释，其中过多的东西属于特定的时期，而不是永恒的。这是消极的而不是积极的，也不是创造性的末日论。没有对新的圣灵的时代的期望。索洛维约夫的反基督者的形象之错误在于，他被描写成一个博爱者、人道主义者，他实现了社会的公正。这似乎在为最反革命的和蒙昧主义的启示理论作辩护。实际上，在谈论反基督者的时候，正确的说法是，他完全是惨无人道的，并且与极端无人性的时期相适应。陀思妥耶夫斯基把反基督教的首领描写成首先是敌视自由和鄙视人的，因此，他更正确。

209 《宗教大法官》在许多方面超过了《反基督者的故事》。英国天主教作家本森写了与《反基督者的故事》很相似的长篇小说。这一切都处在与积极地—创造性地理解世界末日的运动相反的路线上。Вл·索洛维约夫关于神人类的学说归根结底应当导致积极的而不是消极的末日论，导致在历史的终点上人的创造性使命的意识，只有这种意识才使世界末日到来和基督复临成为可能。历史的终点、世界的末日是神人的末日，它取决于人，取决于人的积极性。Вл·索洛维约夫没有看到，神人的历史过程的积极成果究竟是什么。以前，他错误地把这种成果想像成过分的进化。现在，他正确地把历史的终点想像成灾难。但是，灾变说并不意味着人对于天国的创造性事业没有任何积极成果。在Вл·索洛维约夫那里惟一积极的东西是以彼得教皇、约翰长老和保路斯（Паулус）博士为代表的教会联合。东正教是最大的神秘主义。索洛维约夫的末日论毕竟首先是审判的末日论。这是末日论的一个方面，但应当是一个次要的方面。对待Н·费奥多洛夫的启示录则完全是另一种态度。

Н·费奥多洛夫在世的时候很少为人所知，也很少受重视。只有我们20世纪初这代人才对他特别感兴趣①。他是鲁缅采夫博物馆的一个靠月薪17卢布为生的谦虚的馆员，是睡在箱子上的禁欲主义者，同时又是禁欲主义基督教观的反对者。Н·费奥多洛夫是一个特殊的俄罗斯人，天才的自修成名者，古怪的人。他在世的时候几乎没有发表过任何东西。他死后他的朋友们分两卷出版了他的《共同事业的哲学》，并把它在不大的范围内不收分文送给人们，因为
210 Н·费奥多洛夫认为卖书是不能容忍的。他是一个俄罗斯式的普救的寻求者。在他身上所有人对所有人的责任感达到了最强烈的程

①我在《俄罗斯思想》上发表的文章《复活宗教》是关于Н.费奥多洛夫的第一批文章之一。

度——每个人对全世界和所有人负责，每个人都应当努力去拯救所有人和全世界。西方人比较容易忍受许多人的死亡。这大概与正义性在西方意识中所起的作用有关。H.费奥多洛夫就其风格而言不是作家。他所写的一切只是普救的"方案"。他用时间来提醒傅立叶那样的人们。在他身上空洞的幻想和实际的现实主义，神秘论和唯理论，梦幻和清醒结合在一起。而这就是最优秀的俄罗斯人们关于他所写的东西。Вл.索洛维约夫为他写道，您的"方案"我无条件和无保留地接受。您的"方案"是基督教出现以来人类精神在基督的道路上的第一次前进运动。至于说我自己，我只能认为您是自己的导师和听取忏悔的神甫。[1]托尔斯泰在谈到费奥多洛夫时指出："我引以自豪的是，我曾经与这样的人一起生活。"陀思妥耶夫斯基对费奥多洛夫也有很高的评价，他写道："他（费奥多洛夫）引起了我过分的注意……实际上我完全赞同这些思想。我好像为了自己接受这些思想。"在"方案"之外费奥多洛夫究竟有什么东西，在非凡的思想之外有什么东西使那些最天才的俄罗斯人感到震惊呢？H.费奥多洛夫是托尔斯泰一生所敬仰的惟一的人。在H.费奥多洛夫整个世界观基础上有对人们重负的担忧。地球上没有人对人们的死如此悲哀，对使人们复活如此渴望。他认为，儿子对于父亲的死有罪。他把儿子叫作浪子，因为他们忘记了父亲的死而醉心于妻子，神往资本主义和文明。文明被建筑在父亲的遗骨之上。H.费奥多洛夫的世界观根源与斯拉夫主义相近。他美化宗法制度，美化宗法制 211
君主政体，敌视西方文化。然而，他又超越了斯拉夫主义者，在他身上有完全是革命的因素，这就是，人的积极性，集体主义，劳动的决定性意义，经济性，高度评价实证科学和技术。在苏维埃时

①参阅B.A.科热夫尼科夫（B.A.Кожевников）：《H.费奥多洛夫》，其中有丰富的资料。

期，俄罗斯内部有一个费奥多洛夫主义流派。无论这种现象多么奇怪，在费奥多洛夫的学说和共产主义之间有某些共同之处，尽管他以很敌视的态度对待马克思主义。然而，费奥多洛夫对资本主义的敌视比马克思主义者还甚。他的主要思想，即他的“方案”与调节自然界的自发势力，使自然界服从于人联系在一起。在他那里，相信人的强大力量比马克思主义走得更远，更勇敢。在他那里，信奉基督教与相信科学和技术的强大力量的这种结合完全是独创性的。他坚信，所有的死者恢复生命，积极地复活，而不是消极地只是期待复活，这应当不仅是基督教的事业和教堂以外的圣餐式，而且还应当是实证科学和技术的事业。H. 费奥多洛夫的学说有两个方面——他对启示录的解释，这在基督教史上是天才的和独一无二的；以及他使死者复活的“方案”，其中当然有幻想的成分。而他的最符合道德规范的意识就是基督教史上最高的意识。

H. 费奥多洛夫有渊博的学识，这与其说是他的哲学文化，不如说是他的自然科学的文化。他很不喜欢哲学唯心主义，也不喜欢Вл. 索洛维约夫那里曾有过的那些诺斯替教倾向。他是个单一思想者，他完全被一种思想——战胜死亡，使死者复活的思想所占据。在他的形象和他的思想方法中有某种很严格的东西。他总是有基督教徒为之祈祷的死亡忌日，他活着以及在死亡面前所想的都不是他自己，而是他人，是在全部历史时期死去的所有人。但是，不容许普遍存在的力量的任何表现的严格性在他那里又和一种乐观的信念结合在一起，这就是，有可能最终战胜死亡，有可能不仅是复活，而且是使人复活，即积极地使人投身于全面恢复生命的事业。H. 费
212 奥多洛夫有一种完全是独创性的对启示录预言的解释，这种解释与通常消极的解释不同，可以说是积极的。他提出，把启示录预言解释成假定的，从来还没有发生的事。的确，不可能理解启示录作为

一种天命所预言的那个世界末日。这与基督教的自由思想是相抵触的。启示录所描写的命中注定的末日的降临是作为恶的路线的结果。如果说，基督的遗训没有被人们执行，那么，不可避免的就在于此。然而，如果基督教人类为了战胜死亡和普遍复活这一相互联系的共同事业而联合起来，那么，它就可以避免命中注定的世界末日，避免反基督者出现，避免最后的审判和地狱。那时，人类才能直接转变为永生。启示录对沉陷于恶之中的人类是一种威胁，它把一项积极的任务摆在人的面前。消极地等待可怕的末日，这样做不配做人。H.费奥多洛夫的末日论与 Вл.索洛维约夫和 К.列昂季耶夫的末日论有显著的区别，真理在他那边，未来属于他。他是传统的不死和复活观的坚决的反对者。“最后的审判只是对于幼年时期的人类的恫吓，基督教的训言就在于天上与人间、上帝与人的结合；而用全部身心、全部思想、全部行动，即所有人类之子的全部力量和才干实现的全面复活和内在复活就是执行基督——上帝之子同时又是人类之子的这种训言。”复活和顺应整代人死亡这种进步是对立的。复活是时间上的换位，是在对待过去而不只是对待未来的关系上的人的积极性。复活与那些在坟墓上繁荣生长并以忘却前辈的死为基础的文明和文化也是对立的。H.费奥多洛夫认为，资本主义文明是一场大灾难。他是个人主义的反对者，是宗教和社会的集体主义以及人们兄弟般团结的拥护者。基督教徒共同的事业应当在
俄国这样一个最少被不信神的文明破坏的国家里开始。H.费奥多洛 213
夫信奉俄罗斯的弥赛亚说。然而，这个神秘的“方案”究竟有什么东西如此令人吃惊，引起一些人的欣喜和另一些人的讥笑呢？这恰恰在于，这一方案避免最后审判。战胜死亡，普遍复活不仅是在人的消极状态下上帝的事业，而且是神人的事业，即集体的人的积极的事业。应当承认，在 H.费奥多洛夫的“方案”中，解释启示录

预言的天才发现、道德意识、所有人对所有人的普遍责任所达到的非凡高度都与乌托邦式的幻想结合在一起。方案的作者说，科学和技术能够促使死者复生，人最终能够支配自然界的自发势力，调节自然，使自然服从自己。当然，他总是把这一点与复活宗教的力量，与相信基督的复活结合在一起。但是，他毕竟以唯理论观点分析了死亡的秘密。他没有充分认识到十字架的意义，对于他来说，基督教是惟一的复活的宗教。他完全没有意识到恶的非理性。费奥多洛夫的学说中有许多东西应当纳入俄罗斯思想，被保留下来。我不知道还有更典型的、应当使人觉得与西方人不同的俄罗斯思想家。他希望人们的兄弟般团结不仅在空间上，而且在时间上，他相信有可能改变过去。但是，他提出的唯物主义的复活方法却不可能保留下来。关于精神对自然界的关系这个问题他没有彻底地周密思考。

弥赛亚说不仅是俄罗斯人所具有的，而且是波兰人所具有的。波兰的饱经忧患的命运更敏锐地感觉到了它。把俄罗斯的弥赛亚和末日论思想与波兰最伟大的弥赛亚说哲学家，迄今为止还未引起足够重视的切施科夫斯基（Чешковский）的思想相比较是很有意思的。他最重要的四卷本著作《上帝》是在解释祈祷文《我们在天上
214 的父》的形式中完成的。① 这是对整个基督教，特别是基督教历史哲学的有独创性的解释。和斯拉夫主义者以及 Вл·索洛维约夫一样，切施科夫斯基经历了德国唯心主义，并亲身感受到黑格尔的影响。但他的思想始终是独立的和有创造性的。他希望始终是天主教徒，不与天主教会断绝关系，但又超出了历史上天主教的范围。他比俄罗斯思想家们更明确地表达了对圣灵的宗教信仰。他渴望达到

①已用法文出版。参阅 A. 切施科夫斯基：《上帝》四卷本。

他称作启示的启示的东西。上帝的全部启示是圣灵的启示。上帝就是圣灵，圣灵是上帝真正的名字。灵魂是最高的。一切都是灵魂并且通过灵魂。只有在灵魂的全面综合的第三种启示中才显露出神圣的三位一体。三位一体的教义还不可能在圣经中公开。只有对圣灵的沉默被认为是正统的，其他的一切被认为是异端邪说。充当三位一体的是启示的名称、形式和方面。在切施科夫斯基那里，人们是很正统的，大概发现了救世的倾向。按照切施科夫斯基的见解，异端邪说中有部分真理，但没有全部真理。他预言新的圣灵的时代就要到来。只有圣灵的时代才提供全部启示。和 Вл·索洛维约夫一样，他追随德国唯心主义，肯定精神进步和精神发展。人类还不可能容纳圣灵，还没有完全成熟。但是，圣灵单独活动的时间即将来临。当人有能力容纳圣灵的启示，信奉灵魂的宗教的时候，他精神上的成熟就到来了。灵魂的活动遍及全人类。灵魂包括精神和肉体。灵魂的时代也包括人类进步的社会因素和文化因素。切施科夫斯基坚持斯拉夫民族的社会性。他期待着在社会活动中语言的启示。在这方面与俄罗斯思想相似。他宣扬统一体。人类将为了圣灵而生存。“我们在天上的父”——精神崇拜的祈祷。教会还不是天国。在创造新世界的过程中人是积极的。切施科夫斯基的下述思想是很有意思的，即世界作用于上帝。建立适应于圣灵时代的人类内部的社会和谐就会导致上帝的绝对和谐。上帝的痛苦是他的神圣性 215
的特征。切施科夫斯基经过了黑格尔并因此承认辩证的发展。与其说他把包括人类全部社会生活的圣灵新时代的降临想像成悲剧的形式，不如说想像成发展的形式。不可能有新的宗教，但可能有永恒的宗教的创造性发展。对圣灵的信仰也是永恒的基督教的信仰。对于切施科夫斯基来说，信仰是通过感觉接受的一种知识。他有许多有意思的哲学思想，我不可能在这里加以叙述。切施科夫斯基所告

诫的主要不是世界的末日，而是时代的末日，是新宇的到来。对于他来说，时间是永恒的一部分。当然切施科夫斯基是个很乐观的人，他对新宇快要到来充满希望，尽管周围很少有可喜的事变。这种乐观主义是他的时代所特有的。我们就不可能这样乐观。但是，这并不妨碍评价他的思想的重要意义。他有许多思想与俄罗斯思想，与俄罗斯基督教的期望相似。我们完全不了解切施科夫斯基，任何人都不援引他的话，就像他不了解俄罗斯思想一样。可见，共同点是全部斯拉夫人的共同点。我准备提出，切施科夫斯基的思想在某些方面超过了 Вл·索洛维约夫的思想，尽管后者的个性更复杂和更丰富，但其中有很大的矛盾。共同之点在于，基督教的新时代必定到来；面对着新的圣灵的表露；以及人在这方面是积极的，不是消极的；启示的情绪期待着最后的启示；新约教会只是永恒的教会的象征形式。

三位杰出的俄罗斯思想家—— Вл·索洛维约夫、Н·费奥多洛夫和 В·罗扎诺夫对死亡和死与生之间的关系问题提出了一些很深刻的思想。这些思想是不同的，甚至是对立的。最有意思的题目是永生战胜死亡。Вл·索洛维约夫考察了个人永生的前景与类（其中新
216 生命的诞生导致前辈的死亡）的前景之间的对立。Н·费奥多洛夫把战胜死亡看成是爱的意义，同时把生和死之间的联系看成是永恒的个人生命的成就。儿子们生长的同时忘记了父辈的死。而战胜死亡则意味着要求父辈复活，使正在生长的能量转变成正在复活的能量。与 Вл·索洛维约夫不同，Н·费奥多洛夫不是爱情哲学家。В·罗扎诺夫是第三种观点。关于这位非凡的作家将在下一章去谈，现

在我只说明他对死和生这个问题的回答。罗扎诺夫的全部作品都是对正在生长的生命的颂扬。Вл·索洛维约夫和 Н·费奥多洛夫都把产生一切新而又新的生命的生的过程看成是死的必然性，看成是被不幸所折磨。相反，罗扎诺夫却愿意把正在生长的性加以神化。生就是战胜死，就是生命永恒的蓬勃发展。性是神圣的，因为它是生命的源泉，是与死的对抗。这样来回答问题与没有充分地感觉和意识到个人有关。无数新一代的生不可能容忍哪怕是一个人的死。在任何情况下，俄罗斯思想都深入地思考了关于死，关于战胜死，关于生，关于性的形而上学等问题。三位思想家都认为，死和生问题是性的形而上学的深刻性的问题。在 Вл·索洛维约夫那里，性的能量在爱情中不再生长并且导致个人不死，他是柏拉图的信徒；在 Н·费奥多洛夫那里性的能量转变为使父辈的死者复活的能量；在返回犹太教和多神教的 В·罗扎诺夫那里，性的能量被神化为正在生长的新的生命，它正在战胜死。特别重要的是，复活问题在俄罗斯宗教信仰中具有首要意义。这是与西方宗教信仰的本质区别，在西方，复活问题退居次要地位。对于天主教和新教思想来说，性的问题只是社会和道德问题，而不是像对于俄罗斯思想来说的那种形而 217
上学和宇宙问题。这是因为，西方文明太闭塞，过于社会化，有过多的基督教教育。复活的奥秘本身不是宇宙的奥秘，而是已丧失生命意义的宗教信条。宇宙生命的奥秘被有组织的社会性所封闭。当然，曾有过没有陷入有组织的社会性的那位 Я·伯麦。拿整个西方思想来说，对于解决宗教人类学和宗教宇宙学问题无疑具有很大意义。然而，在官方形式中的天主教和新教思想却很少对这些问题在其全部深刻性上感兴趣（教会组织和教育领导问题除外）。东正教没有有机地吸收希腊—罗马的人道主义，占优势的是禁欲主义的孤僻性。但是，正因为如此，在东正教的基础上才能比较容易表现出关

于人和宇宙的新东西。同时，东正教也没有西方基督教所具有的那种对历史的积极态度。但或许正因为如此它才会有对待历史终点的特殊态度。俄罗斯的东正教信仰中始终潜含着末日论的期望。

俄罗斯东正教可以划分为三种流派，它们可能互相交错。这就是，与“慈爱”结合在一起的传统的僧侣—禁欲主义；在生物界发现神的能量并致力于改变世界的宇宙中心说以及与此有关的索菲亚学；致力于在自然界和社会中人的积极性的人类中心、历史诡辩和末日论。第一种流派没有提出任何创造性问题，以前它所依据的主要不是希腊人的教父哲学，而是叙利亚人的禁欲主义文学。第二种和第三种流派提出了一些关于宇宙和人的问题。但是，在划分出来的所有这些流派的后面都隐藏着共同的俄罗斯的东正教信仰，这种信仰造就了这样一种俄罗斯人：他不满意这个世界，他内心谦和，他不喜欢这个世界强盛，他向往另一个世界，向往末日，向往天国。俄罗斯的民族精神主要不是被宣传和说教所培养，而是被圣餐
218 式和深入到精神结构最深处的基督教徒慈悲的传统所培养。俄罗斯人认为，俄罗斯完全是一个特殊的国家，它具有特殊的使命。但是，最主要的并不是俄罗斯本身，而是俄罗斯给世界带来的东西，首先是人们兄弟般团结和精神自由。在这里，我们接近了一个最困难的问题。俄罗斯人所向往的不是这个世界的帝国，他们并没有被追求权力和强盛的意志所支配。俄罗斯民族就其精神结构而言不是帝国主义民族，它不喜欢国家。在这一点上斯拉夫主义者是正确的。与此同时，它又是民族殖民者并且具有殖民化的天赋，它创造了世界上最伟大的国家。这意味着什么，怎样理解这一点呢？俄罗斯历史的二元结构已经充分说明了。俄罗斯如此之大，这不仅是俄罗斯民族在历史中的顺利和幸运，而且也是俄罗斯民族命运悲剧的根源。应当承担对于俄罗斯国土之大的责任，并担负它的重压。俄

罗斯国土的巨大自然力保护了俄罗斯人，而俄罗斯人本身也应当保卫和建设俄罗斯国土。其结果，压迫人民并且时常残酷折磨人民的国家病态肥大。在俄罗斯人的思想意识中，俄罗斯人所担负的世界使命被偷换了。无论莫斯科是第三罗马，还是莫斯科是第三国际，都与俄罗斯的弥赛亚思想联系在一起，然而又都表现为对这一思想的歪曲。历史上好像没有一个民族，在它的历史中并存着这样的对立。帝国主义始终是对俄罗斯思想和俄罗斯使命的歪曲。但是，俄罗斯如此之大不是偶然的。这种大是命中注定的，而它又和俄罗斯民族的思想和使命联系在一起。俄罗斯之大是它的形而上学属性，而不仅是它的经验论的历史属性。伟大的俄罗斯精神文化或许只是一个大国，一个大的民族所特有的。伟大的俄罗斯文学只能在生活在广大国土上的人数众多的民族那里出现。俄罗斯文学，俄罗斯思想充满对帝国的憎恨，揭露了帝国的恶。同时又必须以帝国，必须以俄罗斯之大为前提。这就是俄罗斯和俄罗斯民族的精神结构本身 219
所固有的矛盾。俄罗斯之大可以是另一种样子，不是帝国及其恶的方面，它可以是人民的王国。然而，俄罗斯国土是在严重的历史情况下形成的，俄罗斯国土曾经被敌人包围。这一点被恶的历史势力所利用。俄罗斯思想承认 19 世纪的各种不同形式。但是，它处在与俄罗斯历史的深刻冲突之中，就像它被统治它的势力所造成一样。这就是俄罗斯历史命运的悲剧之所在，也是我们的问题的复杂性之所在。

220

第十章

19世纪俄罗斯思想的总结。世纪初文化的复兴。知识分子意识的变化。美学意识的变化。对哲学的兴趣。批评的马克思主义和唯心主义。与传统的唯物主义和实证主义决裂。转向精神文化的价值。文学和文化中出现的宗教思潮。Д·梅列日科夫斯基。俄罗斯象征主义和诗歌的繁荣。B·伊万诺夫，A·别雷，A·勃洛克。对神秘论和通灵术的兴趣。彼得堡的宗教—哲学会议。基督教对待肉欲、文化和社会生活的态度问题。B·罗扎诺夫的意义。期待圣灵的时代。部分马克思主义者改信基督教。繁荣俄罗斯哲学和创造独特的宗教哲学。索菲亚学问题。关于人和创造问题。末日论问题。“生命问题”。平民对上帝的真理的寻求。最高文化程度的社会力量与革命的社会运动之间的分裂。战斗的无神论的意义。作为对俄罗斯弥赛亚思想的歪曲的共产主义。俄罗斯思想。

1

只有在20世纪初才能评价19世纪俄罗斯思想的成果并作出总结。然而，20世纪快开始的时候各种思想问题的汇集本身更为复杂，其中包括一些新思潮和新特点。在俄罗斯，世纪开始时有真正的文化复兴。只有生活在这个时代的人才能了解：我们感受着怎样一种创作激情，怎样一种精神潮流充满了俄罗斯人的心灵。俄罗斯经历了诗歌和哲学的繁荣，经历了紧张的宗教探索，感受了神秘主义和通灵术情绪。由于随时随地把追求时髦看成是真诚的热情，因 221
而也有不少胡言乱语。我们有文化的复兴，但是，如果说有宗教的复兴则是不正确的。对于宗教复兴来说没有捕捉到坚强而又集中的意志，却有过大的文化上的敏感性。在文化阶层的情绪中有悲观失望的成分，而这个有最高文化程度的阶层又过于闭塞。事实是令人吃惊的。只有在20世纪初才能依据现实批判性地评价（19世纪）伟大的俄罗斯文学，首先是陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰。俄罗斯文学顶峰的精神问题汇集起来被吸收了，被人们深刻体会到了，与此同时又发生了很大变化，与19世纪文学相比并不总是很适宜的。俄罗斯文学所特有的真实性和纯朴性消失了。自相矛盾的人们出现了。这首先是Д.梅列日科夫斯基，他对于评价陀思妥耶夫斯基和Л.托尔斯泰（传统的政论批评曾对他们作出不恰当的评价）具有毫无疑义的功绩。但是，在梅列日科夫斯基那里已经不可能发现俄罗斯文学所特有的这种对真理的爱，在他那里一切都是矛盾的，他玩弄词的组合，错把这种组合当成现实。应当说明的是，维亚切斯拉夫·伊万诺夫和几乎所有的人也都是这样。然而，出现了一个有重要意义的事实——知识分子意识的变化。左派知识分子传统的世界观动摇了。Вл.索洛维约夫战胜了车尔尼雪夫斯基。在80年代后

半期和90年代已经形成了这种局面。在叔本华和托尔斯泰哲学的影响下，开始产生对哲学的兴趣，并且形成了文化哲学的氛围。在这方面H. 格罗特（H. Грот）编辑的《哲学和心理学问题》杂志发挥了作用。出现了一些很有意思的有形而上学倾向的哲学家——C.特鲁别茨科伊和Л.洛帕廷公爵。美学意识发生了变化，艺术开始具有很大意义。《北方通报》杂志及其编辑A. 沃伦斯基（A. Волынский）就是这种变化的一种征兆。也是在那个时候开始发表Д. 梅列日科夫斯基、H. 明斯基（H. Минский）、K. 巴尔蒙特（K. Бальмонт）的文章。晚些时候出版了一些文化复兴方面的杂志——《艺术世界》、《天平》、《新路》、《生活问题》。在彼
222 得皇帝的俄罗斯没有完整的文化风格，出现了多种布局和不同层次，俄罗斯人仿佛生活在不同的时代。世纪初与人们进行了艰难的、时常使人感到痛苦的文化复兴的斗争，为反对传统的知识分子意识的狭隘性——为创作自由和为精神而斗争。俄罗斯精神文化的复兴遭到了左派知识分子的极端仇视，把它视为对解放运动传统的背叛，对人民的背叛，视为反动。这是不公道的，因为文化复兴的许多代表人物都是解放运动的拥护者，并且参加了解放运动。这里所说的是使精神文化摆脱社会功利主义压迫的解放。然而，世界观基础的变化和新的方向是来之不易的。斗争在不同方向沿着几条路线进行。我们的复兴有几种原因并且涉及到文化的不同方面。因而应当沿着所有路线克服唯物主义、实证主义和功利主义（有左倾情绪的知识分子不可能摆脱这一切）。同时这就是向19世纪精神文化创作顶峰的复归。然而，不幸的是，争取复兴的人们在进行激烈斗争的时候，出于反对陈旧过时的世界观的自然反应，常常不能充分估计那种左派知识分子中存在并且继续有效的社会真理。还是二元论，还是分裂继续作为俄罗斯的特征。这对于俄国革命的性质，对

于俄罗斯反正教仪式派的宗教运动将具有极为严重的影响。在我们的复兴中以前受压抑的美学因素实际上比原来很虚弱的伦理学因素更强有力。然而这意味着意志薄弱和消极性。这也必定对宗教复兴的各种尝试产生特别不利的影响。许多才干赋予了世纪初的俄罗斯人。这是个罕见的、人才辈出的、闪光的时代。有许多不曾实现的期望。复兴不仅在精神的旗帜下，而且在狄奥尼索斯的旗帜下。其中基督教的复兴和多神教的复兴混合在一起。

与俄罗斯的复兴有关的精神上的转变有几方面原因。与马克思 223
主义有关的原因对于知识分子具有更大意义。一部分文化程度较高的马克思主义者转向了唯心主义，而且最终转向了基督教。在很大程度上由此产生了俄罗斯宗教哲学。这一事实可能使人感到很奇怪，也需要进一步说明。在俄国马克思主义是左派知识分子的危机，也是与它的某些传统的决裂。在我们这里，马克思主义是在80年代后半期出现的，由于不能在农民中找到可靠支持力量的俄国民粹主义社会主义的失败，以及刺杀亚历山大二世以后民意党出现断层的结果，革命的社会主义运动的旧形式好像过时了，应当寻找新形式。在国外出现了一个奠定了俄国马克思主义基础的“劳动解放社”，其成员有 Г. В. 普列汉诺夫、Б. 阿克雪里罗得、В. 查苏利奇。马克思主义者们重新评价了民粹主义的下述思想，即俄国可能也应当避免资本主义发展时期。他们所以主张在俄国发展资本主义，并不是因为资本主义本身是一种幸运，而是因为资本主义的发展有助于工人阶级的发展，而工人阶级将成为俄国惟一革命的阶级。在解放事业中依靠工人阶级比依靠农民有更大的可能性，按照马克思的见解，农民是一个反动的阶级。90年代后半期俄国出现了强有力的马克思主义运动，这一运动吸引着越来越多的知识分子。同时还出现了工人运动。在众多的小团体中进行着马克思主义者和

民粹主义者的争论，胜利日益转向马克思主义者一边。出现了马克思主义者的杂志。知识分子的精神面貌发生了很大变化：马克思主义者比民粹主义者更强硬。与老的民粹主义相比，最初的马克思主义是西方派。90年代后半期部分马克思主义者有很高的文化水平，特别是哲学文化水平，产生了更复杂的文化要求，进行着摆脱虚无主义的解放。对于老的民粹主义知识分子来说，革命是一种宗教信仰，他们对待革命的态度是极权主义的，全部智力活动和文化生活
224 都从属于民族的解放，从属于推翻专制的君主政体。19世纪末开始的分化过程使有些文化圈摆脱了对于革命中心的从属关系。艺术哲学、精神生活本来就自称是自由圈。然而我们将看到，俄罗斯极权主义最终实行了报复。由于马克思主义仍然保留着曾经是它的主要魅力的广阔的历史诡辩前景，因此无论如何，由于马克思主义（批评的而不是正统的真理）那种在墨守成规的民粹主义知识分子中几乎已经停止的智力和精神的运动才成为可能。有些马克思主义者始终忠实于社会范围内的马克思主义，但是一开始就不赞成哲学中的唯物主义者，他们是康德学说或费希特学说的信徒，即唯心主义者。这就展现出一些新的可能性。比较正统的马克思主义者抱住唯物主义不放，他们以非常怀疑的态度对待哲学的自由思想，并且预言这些思想会脱离马克思主义。得到的结果是，分成了全面接受马克思主义和只是部分接受马克思主义的两部分人。后者发生了从马克思主义向唯心主义的转变。这种唯心主义阶段持续了不久，很快就转向宗教，转向基督教和东正教。属于转向唯心主义的一代马克思主义者的有，后来成为神甫的 C. 布尔加柯夫，笔者本人，这一群人中最大的政治家 П. 司徒卢威（П. Струве），C. 弗兰克（C. франк）。所有这些人都致力于那种在前一代左派知识分子中曾经是受压抑的精神文化问题。作为运动的参加者我可以证明，这一运

动带有很大的热情。展现出一个完整的世界。智力和精神的渴望是巨大的。贯穿着精神的潮流。有一种感觉，即开始了一个新时代。出现了一种新的、前所未有的运动。然而又是向 19 世纪俄罗斯思想传统，向俄罗斯文学的宗教内容，向霍米亚科夫，向陀思妥耶夫斯基和 Вл.索洛维约夫的复归。我们置身于一个有非凡的创造性天赋的时代。对此，尼采曾很有感受，虽然并不完全一样。尼采的影响在世纪初俄罗斯的复兴中起了主要作用。但是，尼采的题目却被 225
俄罗斯人错以为主要是宗教问题。易卜生也很有意义。与此同时 19 世纪前半期德国唯心主义，康德、黑格尔、谢林也有巨大意义。这样就形成了一种促使俄罗斯复兴的潮流。

2

复兴的另一个来源主要是文学。世纪初 Д. 梅列日科夫斯基在唤醒文学和文化中的宗教兴趣和掀起宗教风浪的过程中起了主要作用。他是一位更多地生活在文字、词的组合和反射之中，而非现实之中的真正的文学家。他有很高的文学天赋，是一位非凡的多产作家，但他不是有影响的艺术家。他的长篇小说作为一种有趣读物证明了他的渊博学识，但有很大艺术缺陷。它们贯彻了他的思想纲领，被说成是意识形态与考古学的混合物。他的主要长篇小说有：《尤里安—背教者》、《列奥纳多·达·芬奇》、《彼得大帝》，都致力于基督与反基督这个主题。Д.梅列日科夫斯基达到了基督教，但不是达到传统的，也不是达到教会的基督教，而是达到一种新的宗教意识。他借以在俄罗斯思想史上具有影响的主要的书是《列夫·托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》，该书第一次充分注意到两位最伟大的俄罗斯天才的宗教思想。Д.梅列日科夫斯基的著作有思想的闪光，然而也有严重的缺陷：意识形态的公式化的华丽辞藻；不同

思想的混合迷雾；玩弄词的组合而忽视著作的现实内容。Д.梅列日科夫斯基缺乏19世纪的作家和思想家那么有力的道德感。他竭力追求基督教和异教的结合，并且错误地把这种结合同精神和肉体的结合混为一谈。有时还留下一种印象，即他想把基督和反基督结合在一起。基督和反基督是他的基本问题。对于他来说，在基督教中
226 可能有一种新发现与恢复肉欲和性的名誉有关。Д.梅列日科夫斯基是一个象征主义作家，对于他来说，"肉欲"实际上是全部文化和社会性的象征。离开了B.B.罗扎诺夫对他的影响就不能理解他。罗扎诺夫是一位天才的作家，他的创作活动是一种真正的词的魔术，然而由于在文学形式之外叙述他的思想而使他非常减色。他没有立刻清清楚楚地暴露自己。他的根源是斯拉夫主义的保守的东正教。而他的兴趣却不在这里。当他开始脱离基督教，成为基督教尖锐的批判者的时候，他写的东西引起了极大的兴趣。他成为单一思想者时关于自己这样说道："我这个人本身是平庸无能的，而我的题目是天才的。"实际上，他是很有天才的，而他的天才又得以在一个天才的题目上施展。这就是拿来作为一种宗教信仰的性的题目。罗扎诺夫把宗教分成生的宗教和死的宗教。犹太教、大部分多神教都是生的宗教，是对生命的颂扬，而基督教却是死的宗教。各各他[①]的阴影笼罩着世界从而使生命败兴。耶稣用魔法迷惑了世界，而世界在耶稣的甜蜜中变苦了。与生有关的是性。性是生命的源泉。如果祝福和神化生命和生，那么也应当祝福和神化性。在这方面基督教始终是模棱两可的。它没有下决心去谴责生命和生。它甚至把生孩子看成是婚姻的证明，是夫妻的结合。但是它却鄙视性，把性置之不理。罗扎诺夫认为这是虚伪，并且鼓动基督教徒予以确定的答

①耶路撒冷近郊的一座小山，基督教传说耶稣被钉死于此地。——译者注

复。他最终得出一种思想，即基督教是生命的敌人，基督教是死的宗教。他不希望看到基督教的最后的话是不受难而复活。对于他来说，基督教不是复活的宗教，而只是各各他的宗教。带着这种激进主义和这种宗教的深刻性任何时候都不可能提出关于性的问题。罗扎诺夫的答案是不正确的，这意味着，或者基督教重新犹太化，或者向多神教复归，他所希望的主要不是改变世界上的性和肉欲，而是把它们尊奉为他们所是的那种样子。然而，问题的提出是正确 227
的，而且是罗扎诺夫的一大功绩。他有许多神甫一崇拜者，这些人不大理解他，并且认为，他所说的是改革家庭。基督教对待性的态度问题变成了基督教对待整个世界和对待人类的态度问题。他所提出的是宗教宇宙学和宗教人类学问题。

1903 年在彼得堡召开了宗教一哲学会议，在这些会议上文化上层的俄罗斯知识分子与东正教僧侣的代表进行了接触。担任会议主席的是彼得堡神学院院长，后来是莫斯科大牧首的主教谢尔吉（Сергий）。在教会主教中还有安东因（Антонин）主教（后来是新生教会教徒）起了积极作用。从世俗文化方面发言的有 Д.梅列日科夫斯基，В.罗扎诺夫，Н.明斯基，被神学院开除、后来担任临时政府的宗教部长的 А.卡塔索夫（А. Карташов），启示学者和“千年王国”说信徒、当时是圣正教院检查长特派官员的 В.捷尔诺夫泽夫（В. Терновцев）。会议是非常生动有趣的，按照题目完全处在互不相干的领域的不同的人们有了新的交往。Д.梅列日科夫斯基起了主要作用。而主题是与罗扎诺夫有关的。他的影响意味着，性的题目占了优势。这也是基督教对待世界和生命的态度问题。各种文化的代表一再询问教会主教们，基督教是否是一种特别禁欲主义的、敌视世界和生命的宗教，或者说它能够使世界和生命神圣化。这样，教会对待文化和社会生活的态度问题就成了中心。

世俗文化的代表所说的一切必须以可能有新的基督教意识、基督教的新时代为前提。这是教会主教，即使是最开明的主教也很难允许的。对于宗教界代表来说，基督教早就是日常的平凡的事了，而寻找新的基督教的人们希望使它成为一种幻想。宗教—哲学会议有趣的主要是其询问，而不是回答。无疑，根据历史的基督教很难甚至
228 不可能解决婚姻、公正地安排社会、文化创作、艺术等问题。有些与会者说，期待人间有真理的新发现。Д.梅列日科夫斯基把肉欲问题与这一点结合在一起，同时他又在哲学的不确切的含义上使用肉欲一词。在历史的教会观点中恰恰是肉欲的内容、根据不足的思想太多了。罗扎诺夫摒弃了基督的圣像，他认为，这种圣像是对生活、对生的敌视，然而，他热爱东正教会的生活方式，认为其中有许多肉欲。新的基督教将没有更多的肉欲，而有更多的精神。精神方面决不是与肉欲和肉体相对立，而是与必然王国，与人对自然的和社会的秩序的服从相对立。在宗教—哲学会议上反映出俄罗斯人对圣灵时代的期待。这种期待在俄罗斯采取了各种不同的形式，有时表现得很不完美。然而，这种期待始终是俄罗斯特有的。这也是Н.费奥多洛夫所具有的最积极的特点。他的思维很有社会性。宗教—哲学会议的参加者不可能论述这个方面。与会者首先是搞文学的人们，而他们无论在理论上还是在实践上都没有解决社会制度问题的知识修养。然而，他们提出了关于基督教的社会性问题。Д.梅列日科夫斯基说，基督教没有揭示“三”的秘密，即社会性的秘密。В.捷尔诺夫泽夫写了一本特别好的关于启示录的书，他非常相信第一实在圣父和第三实在精神，却很少相信第二实在圣子。所有人都有宗教的激情，宗教的震荡和追求，然而却没有真正的宗教复兴。它决不可能从固有极度颓废特征的文学圈中产生出来。但是，那个在知识分子中长期被禁止的宗教问题被提到了首位。很郑重地

谈论宗教问题，几乎成了时髦。按照俄罗斯精神的本性，复兴活动家不可能处在文学、艺术、纯文化问题的范围内。只是提出了下述 229
问题，即关于创作、文化和艺术的任务、社会制度、爱等等问题。这些问题带有宗教问题的性质。这些问题全都是那些“俄罗斯男孩”，而且是更有文化的“俄罗斯男孩”的问题。宗教—哲学会议存在了不久，知识分子与宗教界的这种接触已不再重演。是的，参加这些会议的知识分子本身分裂成各种不同的流派。世纪初在我们这里部分宗教界，主要是白僧侣中有自由主义运动。这种运动与主教团和僧侣是敌对的。但是，其中并没有深刻的宗教思想——俄罗斯思想中孕育成熟的思想。官方教会的抵抗是很有力的，而内容贫乏的教会改革却没有成功。令人吃惊的是，在那次只是由于革命才成为可能的 1917 年的会议上却没有表现出对困扰着 19 世纪和 20 世纪初俄罗斯思想的宗教问题的任何兴趣。会议所关心的主要是教会的组织问题。

3

俄罗斯复兴的第三种潮流与俄罗斯诗歌的繁荣有关。20 世纪初俄罗斯文学没有创作与 19 世纪长篇小说类似的大部头长篇小说，但是却创作了非常出色的诗歌。这些诗歌对于俄罗斯意识，对于俄罗斯思潮史都有非常重要的意义。那是个象征主义的时代。世纪初最大的俄罗斯诗人亚历山德·勃洛克，闪现出天才的安德列·别雷，学识渊博的、最重要的象征主义理论家维亚切斯拉夫·伊万诺夫以及许多诗人和较小范围的杂文作家都是象征主义作家。他们意识到自己是新的潮流并且处在与旧文学的代表的冲突之中。Вл.索洛维 230
约夫的影响对于象征主义作家起了主要作用。他在自己的一首诗中这样表达象征主义的实质：

我们所看到的一切，
只是反光，只是阴影，
来自肉眼看不见的东西。

象征主义在所看到的这种现实背后看到了精神的现实。象征是两个世界之间的联系，是另一个世界在这个世界上的标记。象征主义作家相信有另外的世界。他们的信念决不是教条式的。只有B.伊万诺夫后来改信天主教，他曾对东正教很感兴趣。Вл.索洛维约夫把自己对索菲亚的信仰传给了象征主义作家。然而，有特殊意义的是，世纪初的象征主义作家与Вл.索洛维约夫不同，他们相信索菲亚，并且盼望着她出现，就像盼望着一位美丽的太太，却不相信基督。应当把这种情况确定为是一种这一代人生活在其中的宇宙的诱惑。在这里，真理就在于对于一种改变了的宇宙之美的渴望。A.别雷在自己的回忆录中说："'妻子'的象征对于我们来说变成了一道曙光（把天与地联结在一起），因为它与诺斯替教信徒关于具体的深奥道理的学说，与把神秘主义和现实生活联成一体的新的缪斯领地融合在一起。"①不是公开的Вл.索洛维约夫及其合理的神学或哲学论文，而是表现在诗和短文中的隐晦的索洛维约夫影响着业已形成的关于他的神话。与Вл.索洛维约夫并列的还有尼采的影响。这是西方对俄罗斯复兴最有力的影响。然而，从尼采身上所接受的并不是在西方人们对他描写得最多的东西，不是他对生物哲学的兴趣，不是他为争取贵族人种和文化的斗争，不是争取强盛的意志，而是宗教问题。尼采是作为神秘论者和神意代言人被接受。西
231 方诗人中大概波德莱尔最有影响。但是，俄罗斯人的象征主义与法

①发表在四卷本"巨著"中的A.别雷关于A.勃洛克的回忆录，是评述复兴时代气氛最好的资料，然而，实际上其中有许多不准确的地方。

国人很不相同。象征主义者的诗歌超出了艺术的范围之外，这也是
纯粹的俄罗斯特征。在我们这里，所谓“颓废派”和唯美主义时期
很快就结束了，转变为那种意味着对精神方面的寻求的象征主义，
转变为神秘主义。对于勃洛克和别雷来说，Вл.索洛维约夫是一扇
窗户，由此吹进未来的风，面向未来，期待着未来的特殊事变，这
是诗人—象征主义作家非常突出的特征。世纪初的俄罗斯文学和诗
歌具有精神崇拜性。诗人—象征主义作家以他们特有的敏感感觉
到，俄罗斯正在跌向深渊，古老的俄罗斯终结了，应当出现一个还
没有过的新的俄罗斯。和陀思妥耶夫斯基一样，他们感觉到，正在
发生内心的革命。一代一代迅速更替和各种情绪急速变幻是 19 世
纪和 20 世纪俄罗斯文化界人士所特有的，子女与父辈之间经常不断
的纷争尤其是俄罗斯所特有的。A.别雷在其回忆录中描写了自己的
诗人—象征主义作家小组期待曙光、幻想曙光的紧迫心情。人们盼
望着明天的日出。这不仅是对一种全新的集体的象征主义文化的期
待，而且也是对未来革命的期待。A.别雷称作“我们”的只是那些
看到了曙光，并且预感到曙光的出现的人。这也是期待圣灵时代到
来的一种形式。A.别雷出色地描写了俄罗斯象征主义得以产生的那
种氛围。时代是很值得注意的。然而，令人不快的是年轻的象征主
义作家几乎是宗派主义的小圈子习气，把“我们”和“非我们”生
硬地加以区分，自以为是，自我陶醉。这个时代所特有的是异常激
动，爱夸张，有时把一些无关紧要的事情加以吹嘘，不能完全实事
求是地对待自己和他人。这样，别雷与勃洛克之间的纠纷就似乎具
有一种特殊的，几乎是宇宙的意义，即使在纠纷的背后掩盖着的是
没有任何宇宙的东西的感觉。勃洛克的妻子一时曾扮演过索菲亚的
角色，她是位非常美丽的太太。这里有某种不真实和令人不快的东 232
西，是拿本来是这个时代所特有的生活当儿戏。在很大程度上是由

于 Вл.索洛维约夫，勃洛克才得到美丽的太太的崇拜（他的整整一大厚本诗献给了她）。他在《小木屋》中表示了对美丽的太太的失望。别雷对勃洛克和彼得堡文学背叛象征主义艺术的愤怒似乎也太过分了，并且不完全符合事实，因为在这种愤怒的背后掩盖着某种个人的东西。根据别雷的回忆录，勃洛克使他产生了很好的印象。他比其他人更纯朴、更诚实，更少说假话。就其天赋而言，别雷比勃洛克更复杂和更丰富多彩，他不仅是诗人，而且还是杰出的长篇小说家，他喜欢思考哲理，后来又成为人智说者。他写了一本关于象征主义的很厚的书，借助于李凯尔特哲学来论证象征主义。他是我们这里无与伦比的优秀的未来派文艺家。在很独特的长篇小说《彼得堡》中，人和宇宙分解为一些元素，事物的整体性消失了，只有把一种东西和其他东西区分开来的界限；人可能变成灯，灯在街上，而街却沉陷于宇宙的无限性之中。在另一本长篇小说中描写了出生以前腹内的生命。与别雷不同，勃洛克不赞赏任何理论。他是个罕见的抒情诗人，世纪初最伟大的诗人。他对俄罗斯有很强烈的感情，他献给俄罗斯的诗是天才的。勃洛克有一种预感，即某种可怕的东西正在逼近俄罗斯。

荒野可怕地展开，
被残月所笼罩……

我在罗斯上空远远看见，
火辽阔而沉静地燃烧。

在精彩的诗篇《俄罗斯》中他问道，俄罗斯服从谁？由此产生什么结果？

想给哪位魔法师
献上破碎之美，
听凭他引诱和欺骗，——
你却不能不在，不能不归，
只有烦恼困扰着
你美好的行为。

然而，他最优秀的诗篇是《粗野人》。这是一首致力于东方和西方这一主题的预言诗。

你们有百万人。我们有很多人，人山人海，
试一试吧，和我们比一比！
是的，粗野的是我们！是的，落后的是我们，
以斜视和贪婪的目光……

俄罗斯是个难解的谜。欢乐与忧伤，
都充满肮脏的血，
她望着，望着，望着你，
以仇恨和爱恋的目光……

是的，像我们的血所爱的那样去爱，
你们中的任何人早就不爱了！……

我们爱一切——无论是寒冬的热气，
还是神妙幻想的远方，

我们听得清一切——无论是法国式俏皮的幽默，
还是德国人天才的晦涩。……

正是这些诗句对于那些可以为俄罗斯掀起的风浪作辩护的西方人来说是很不愉快的：

如果在我们沉重而温柔的手掌中您的骨头咯吱作响——

难道是我们的罪过吗？
234 最后——转告西方：
最后一次——放明白点，旧世界！
在劳动与和平的兄弟般的盛宴上，
最后一次在愉快的兄弟般的盛宴上，
请来野蛮的里拉。

在这里以罕见的尖锐性提出了关于俄罗斯与欧洲的问题，提出了19世纪俄罗斯意识的基本问题。这个问题不是在基督教的范畴中被提出，而是保留了基督教的主要内容。也许可以说，诗人—象征主义作家的处世态度是受宇宙符号的支配，而不是受逻各斯符号的支配。因此，在他们那里宇宙吞没了个性，个性的意义被削弱了：他们有鲜明的个性，却没有勇气去表现个性。A.别雷在谈到他本人的时候甚至说，他没有个性。在复兴中有反人格论成分。异教的宇宙主义即使在完全改变了的形式之中，也比基督教的人格论占优势。

维亚切斯拉夫·伊万诺夫是最有特色、最杰出的复兴的重要人物。他不属于那群已看到曙光的年轻诗人。当时他在国外。他是蒙

森（Момзен）的学生，曾用拉丁文写了关于罗马税的学位论文。这是个受西方文明教养的人，他有很多勃洛克和别雷那里没有的知识。对他产生影响的主要是叔本华、P.瓦格纳、尼采；在俄罗斯人中有与他有直接交往的 Вл.索洛维约夫。他最感兴趣的是 P.瓦格纳。他很晚才开始写诗。他的诗难解、深奥、夸张，充满了从教会—斯拉夫语言中拿来的词语，需要进一步说明。他不仅是诗人，也是学识渊博的语文学家，最优秀的俄罗斯古希腊语文学家，出色的杂文作家，诗人的导师。他还是神学家、哲学家和神智学者。他是个有综合精神的多才多艺的人。他是俄罗斯最有文化修养的人。这样的人在西方都没有。重视他的主要是文化精英，对于更大范围来说他是很难懂的。他不仅是出色的作家，而且是十分健谈的人。他能够和所有人谈论他们的专业问题。他的思想看来发生过变化。 235
他曾是保守分子、神秘的无政府主义者、东正教徒、玄秘主义者、爱国主义者、共产主义者，最后在罗马以天主教徒和相当保守的人的身份结束了自己的一生。然而在其不断的变化中他实际上始终是他自己。在这种救赎式的生活中有许多变化。他从国外归来以后带来了狄奥尼索斯教，写了关于这方面的值得注意的很有学术价值的书。他不仅想调和狄奥尼索斯和基督，而且几乎把二者混为一谈。B.伊万诺夫也像梅列日科夫斯基一样把许多异教纳入了自己的基督教，这也是世纪初的复兴所特有的现象。他的诗歌也希望是狄奥尼索斯式的，但其中没有中介的、自然的狄奥尼索斯主义，在他那里狄奥尼索斯主义是虚构的。个性问题对于他来说是陌生的。B.伊万诺夫有一种玄秘主义倾向，一般地说玄秘主义本世纪在俄罗斯流行了近十年。像 18 世纪末 19 世纪初一样，这些年我们这里人们追求现实的玫瑰十字会，追求在 P.施泰纳（P.Штейнер）那里的东西，追求在各种不同的秘密团体中存在的东西。然而，这种潮流使

一些非常高雅的文化不如19世纪初真实和质朴。B.伊万诺夫是个多种成分和多种层次的人，他能够转变为自己的不同方面。他吸收了过去伟大的文化，特别是希腊文化，并且用全部精力去表现它们。某种程度上说，他宣传的几乎是斯拉夫主义观点，然而，他身上这种过分的文化修养，这种颓废的高雅不是俄罗斯人的特征。他身上没有那种19世纪文学中令人心醉的对真理的追求和纯朴。但是，俄罗斯文化中应当有高雅的、文化修养上多种多样的人物和形象。维亚切斯拉夫·伊万诺夫仍然是世纪初最杰出的人物之一，主要是复兴式人物。

20世纪初一个最有独创见解的杰出思想家Л.舍斯托夫(Л.Шестов)在所有方面与B.伊万诺夫都是对立的。与B.伊万诺夫不同，Л.舍斯托夫是单一思想者，一个主题完全支配着他，而他也将这一主题贯注于自己的全部著述之中。他不是希腊人，而是
236 犹太人。他是耶路撒冷，而不是雅典。他根源于陀思妥耶夫斯基、Л.托尔斯泰和尼采。他的主题与个别的、独特的、惟一的个人的命运有关。为了这种单独的个人，他与共同的、普遍的东西，与人人应遵守的道德和人人应遵守的逻辑作斗争。他希望按照这个方向来确定善和恶。出现善和恶本身，它们的区别本身是一种堕落。但是人人都要遵循这种堕落，它的产生是必然的。这种认识是对人的奴役。作为哲学家，他为反对哲学，反对苏格拉底、柏拉图、亚里士多德，反对斯宾诺莎、康德、黑格尔而斗争。他所崇敬的是为数不多的经受过震荡的人们，这就是，以赛亚、圣保罗、帕斯卡尔、路德、陀思妥耶夫斯基、尼采和克尔凯郭尔。舍斯托夫的主题是宗教。这是关于上帝的无限可能性的题目。上帝有一天能使存在成为虚无，能做到苏格拉底不被毒死。上帝不服从任何一种恶，任何一种理性，不服从任何一种必然性。对于舍斯托夫来说，堕落不是本

体论现象，而是认识论现象，它与产生对善和恶的认识有关，即产生共同的、人人应当遵守的、必然的东西有关。他使《地下室手记》在陀思妥耶夫斯基那里具有特殊意义。他希望像地下室里的人那样去思考哲理。对于震荡的体验使人脱离了与悲惨世界相反的平凡世界。舍斯托夫把认识善和恶之树与生命之树对立起来。然而，他在否定之中总是比在肯定之中要强有力得多，在他那里，肯定的东西是相当贫乏的。认为他是心理学家是错误的。当他描写尼采、陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰、帕斯卡尔、克尔凯郭尔的时候，他感兴趣的主要不是他们，而是他贯注于他们之中的他惟一的主题。他是个非常好的作家，而这一点却掩盖了他思想上的缺陷。在他身上思想的独立性令人折服；他任何时候也不从属于任何一种流派，不受时代精神的影响。他脱离俄罗斯思想的基本轨道而站在一旁。但是，陀思妥耶夫斯基却把他和基本的俄罗斯问题，首先是和个人与宇宙和谐的冲突问题联系在一起。在晚年他结识了克尔凯郭尔，与其有很多相似之处。舍斯托夫是独特的存在主义哲学的代表。他的 237
书被译成多种外国语，受到人们的重视。但是，不能说人们正确地理解了他。他的后半生愈益转向圣经。他所追求的宗教信仰与其说是福音书，不如说是圣经。然而，他感觉到了与路德的相似之处，他独创性地把路德和尼采联系在一起（在善与恶方面）。对于舍斯托夫来说，最重要的是与知识相对立的信仰。他追求信仰，却不表明自己的信仰。对于世纪初丰富多彩的俄罗斯复兴来说，舍斯托夫是个非常重要的人物。

4

大约在1908年俄罗斯成立了宗教—哲学协会（在莫斯科由C. H. 布尔加柯夫倡议；在彼得堡由我倡议；在基辅由神学院教授

们倡议)。宗教—哲学协会成为宗教哲学思想和宗教探索的中心。
在莫斯科协会被称作“Вл.索洛维约夫纪念馆”。该协会反映了俄
罗斯独创性的宗教哲学的成长。其特点是，有很大思想自由，与书
生气传统没有联系。思想主要不是神学的，而是宗教—哲学的。这
是俄罗斯所特有的。在西方神学与哲学之间有明显的区别，宗教哲
学是罕见的现象，无论是神学家还是哲学家都不喜欢它。在俄罗
斯，世纪初很繁荣的哲学具有宗教性质，而宗教信仰又从哲学上加
以论证。哲学的提出决不取决于神学，也不取决于教会的权威，它
是自由的，但在内心里却取决于宗教体验。宗教哲学包括精神文化
238 的一切问题，甚至社会生活的一切根本问题。宗教—哲学协会最初
有很大成绩，公开的报告会和讨论会经常召开，出席会议的人们有
理论和宗教的兴趣，但不是专门的宗教—基督教的传播者。在莫斯
科，宗教—哲学协会的核心人物是当时还不是神甫的 С.Н.布尔加
柯夫。进行了与 19 世纪各流派，主要是与霍米亚科夫、Вл.索洛维
约夫、陀思妥耶夫斯基的结合。开始了对真正的东正教的探索。人
们试图在那个时代最受爱戴和崇敬的圣六翼天使(Св.Серафим
Саровский)身上找到它。也着手搞希腊的教父学。但是，也有像
В.伊万诺夫这样一些人参加了宗教—哲学协会。人智说者们也参
加了。俄罗斯宗教哲学是从不同方向形成的。神父巴维尔·弗洛连
斯基(Павел Флоренский)是一个很特殊的复兴式人物。他是个有
多种天赋的人。是数学家、物理学家、语文学家、神学家、哲学家、
玄秘主义者、诗人。他的性格是很复杂的、不坦率的。他退出了一时
打算把东正教和革命结合在一起的斯文季斯基(Свентицкий)和埃恩
(Эрн)小组。然而，渐渐地他越来越保守，并且在莫斯科神学院教
授中成为右翼代表。不过，他的保守性和右翼观点所带有的主要不
是现实主义性质而是浪漫主义性质。当时常常遇到这种情

况。П.弗洛连斯基起初毕业于莫斯科大学数学系，并且大有希望成为数学家。在精神上的剧变以后他进了莫斯科神学院，成为学院的教授，并且希望成为僧侣。遵照长老的建议，他没有当僧侣，只当了神甫。那时，许多知识分子出身的人都担任神甫——П.弗洛连斯基，С.布尔加柯夫，С.索洛维约夫，С.杜里林（С. Дурилин）等等。这是一种走向东正教深处，了解它的奥秘的愿望。П.弗洛连斯基是一个有很高文化修养的人，在他身上有非常高雅的悲观失望的成分。在他身上决没有质朴和率直，没有任何天真的东西，他总是在掩饰着什么，有意地谈论许多事情并且对精神分析很感兴趣。我把他的东正教描写成一种在风格上有所模拟的东正教[①]。他 239
在所有方面都是个模拟者。他是个唯美主义者，在这方面他是自己时代的人，是一个对基督教的道德方面不感兴趣的人。在俄罗斯东正教思想中第一次出现这样的人物。在审美感方面他是个反动分子，在神学的许多方面他是个创新者。他的闪光的书《真理的柱石和证明》在有些圈子里产生了很大影响，并且对许多人，例如像С.Н.布尔加柯夫这样的完全是另一种思想形态和另一种精神气质的人也有影响。П.弗洛连斯基的书就其基调而言产生了一种败落的秋叶的印象。其中充满了秋天的郁闷。它是以给朋友的信的形式写成的，可以把它列入存在主义哲学的类型。书中注重心理描写，特别是关于“终止判断”（εποχη）[②]的一章最受重视。与神学和哲学中的理性主义作斗争以及捍卫二律背反性也值得肯定。П.弗洛连斯基希望使神学成为一种宗教体验。然而，不能把他的思想全都叫

①我在《俄罗斯思想》中关于П.弗洛连斯基《真理的柱石和证明》一书的文章就叫做《模拟的东正教》。

②该术语本为古希腊怀疑论哲学所用，意为对命题之真假不作判断。后被20世纪现象学引入，意为对现实世界之实在性不作判断，亦译作“悬搁”。——编者注

做基督教中有创造性的见解。他是个过分的风格模拟者，过分地希望墨守成规和持正统观点。但是就其精神气质而言他毕竟是个新人，是他那个时代，甚至20世纪初那些人所共知的年代的人。他把精神运动过分地理解为一种反动，而不是前进运动。而他提出的却不是一些传统的问题。这首先是索菲亚——上帝的卓越智慧的问题。这个问题本身不是传统的神学问题，无论弗洛连斯基怎样企图依靠教父们。索菲亚问题的提出已经表明了对待宇宙生命，对待生物世界的不同态度。索菲亚问题的发展及其神学的外观将属于神甫C.布尔加柯夫。但是，神甫П.弗洛连斯基提供了第一推动力。他
240 敌视地甚至轻蔑地谈论“新的宗教意识”，但是，他毕竟过分地造成了与Д.梅列日科夫斯基、B.伊万诺夫，A.别雷和A.勃洛克同时代人的印象。他觉得自己特别接近罗扎诺夫。他对自由问题不感兴趣，因此也对道德问题不感兴趣。他沉浸在一种神奇的氛围中。特别是在那本提出了完整的神学体系（虽然不是在系统的形式中）的书中，几乎完全没有基督。П.弗洛连斯基力图掩盖他生活在宇宙的诱惑下，以及人是受压抑的这种想法。然而，作为俄罗斯宗教思想家，他同样以自己的方式期待着圣灵的新时代。他带着很大顾虑来表现这一点，因为，他的书是为神学院写的学位论文，而他又是神学院教授和神甫。无论如何，П.弗洛连斯基都是俄罗斯复兴年代的有趣的重要人物。

然而，推动俄罗斯思想向着东正教运动的核心人物是C.布尔加柯夫。他在年轻的时候是马克思主义者，是工学院的政治经济学教授。他出身于宗教界，祖辈是神甫，他最初就读于宗教学校。他有深厚的东正教基础。他任何时候都不是一个正统的马克思主义者，在哲学上不是唯物主义者，而是康德学说的信徒。他在《从马克思主义到唯心主义》一书中表明了他所经历的转变。在这种潮流

中他第一个成为基督教徒和东正教徒。Вл·索洛维约夫在一定时机对他具有主要影响。他的兴趣从经济问题转到哲学和神学问题。就其风格而言，他始终是教条主义者。1918 年他成为神甫。1922 年他和一群学者和作家一起被驱逐出苏维埃俄国，在巴黎成为东正教神学院教条式神学的教授。在巴黎，他已经建立了完整的神学体系，总标题是《论神人》。第一卷的标题是《上帝的羔羊》，第二卷是《安慰者》，第三卷是《羔羊的新娘》。早在 1914 年战争以前他就在《不熄的光》一书中阐述了自己的宗教哲学。我不准备叙述神甫 241
C.布尔加柯夫的思想。他是一个现代人。我只指出最一般的特征。他的学派叫作索菲亚学派，而他的索菲亚学又引起了正统的权力集团的猛烈攻击。他希望给俄罗斯的索菲亚探索提供一种抽象的神学的表现形式。他希望不是成为哲学家，而是成为神学家。但是，在他的神学中有许多哲学因素，柏拉图和谢林对他的思想有很大影响。他始终是俄罗斯宗教哲学的代表。他始终忠实于神人类这一基本的俄罗斯思想。神人类是生物的神。神人类通过圣灵得以实现。智慧学问题是关于神的世界和生物世界的问题。这首先是使俄罗斯宗教思想比西方更感兴趣的宇宙学问题。造物者和创造物之间没有绝对区别。在上帝那里永恒的非创造的智慧、柏拉图的理念世界（通过它我们的世界才被创造出来），这也就是渗透在创造物之中的有生命的智慧。C.布尔加柯夫神甫把自己的观点叫作与泛神论不同的万有在神论（克劳泽 Краузе 语）。也可以把它叫作泛灵气论。仿佛圣灵在宇宙降临。一般地说，泛灵气论是俄罗斯宗教思想所特有的。对于智慧学来说，最大的困难是没有充分地提出也没有解决关于恶的问题。这是个乐观的体系。基本的东西实际上不是自由的思想，而是智慧的思想。智慧是神的永恒的女性象征，这一点引起了最多的责难。C.布尔加柯夫神甫的问题本身有很大意义，但

它在基督教中没有很好地得到解决。它的提出表明了在俄罗斯东正教中的创造性思想。而引起批评的是智慧这个定义含糊不清，智慧好像既是神圣的三位一体，又是充当神圣的三位一体的每一个部分，既是宇宙，又是人类，还是圣母。这就出现一个问题，中间环
242 节是否增加太多了。C.布尔加柯夫神甫坚决反对把智慧与逻各斯混为一谈。什么东西应当列入神的启示，什么东西属于神学，而什么东西又属于哲学，这是含糊不清的；应当认为，什么样的哲学必须与东正教神学结合在一起，也是含糊不清的。

怎样把末日论前景和智慧学的乐观主义调和起来是含糊不清的。把教会和天国混为一谈，是与末日论的期望相抵触的。我不赞成智慧学派，但很重视在C.布尔加柯夫神甫那里的东正教的思想运动，很重视提出的新问题。他的哲学不属于存在主义类型。他是个客观主义者和普遍主义者，在其本原上是柏拉图的信徒，他过分相信通过理解认识上帝，肯定因素对于否定因素过于占优势。像所有俄罗斯宗教—哲学思想的代表一样，他向往新的东西，向往精神的王国，但是，他认为什么样的世界可能有新的第三种发现，又始终是含糊不清的。C.布尔加柯夫神甫属于主要集中于宇宙的神性这个题目的俄罗斯宗教思想的一个流派。他的最大真理仍然是他相信在人身上有神的因素。他是普救主义的热情捍卫者。在这个意义上，他的思想与托马斯主义，特别是与洗礼派理论以及传统东正教的僧侣—禁欲主义神学是对立的。

我本人属于俄罗斯复兴的一代，曾参加过复兴运动，与复兴的活动家和创作者们很亲近。然而在许多问题上我与那个非凡时代的人们是有分歧的。我是俄罗斯业已形成的宗教哲学的创始人之一。我不准备叙述自己的哲学思想。感兴趣的人可以通过我的书去了解。对于我来说一些很重要的书是在国外，在侨居生活中，即在我

所写的那个复兴时代之外写成的。但是，我认为，确定我和我有时与其一起采取行动的其他人不同的特征对于说明我们复兴时代的多样性是有益的。我的世界观的特殊性在我于 1912 至 1913 年写的《创造的涵义。试为人辩护》一书中表现出来。这是 Sturm und Drang。[①]该书致力于我的生活和我的思想的一个基本问题，这就是人及其创造性使命。关于人的思想像关于创造者的思想一样，后来在我的已在西方出版的《论人的使命。反常的道德体验》一书中得到发展——较好的发展，却带有较少的热情。人们把我叫作自由的哲学家是不无根据的。人和创造问题与自由问题联系在一起。这就是人们往往不大理解的我的基本问题。在我生活中某一时期热情地读过其著作的 Я.伯麦对我有很大影响。纯粹的哲学家中，我比其他人更感激康德，虽然在许多方面我与康德学说有分歧。然而，首先对我有决定性影响的是陀思妥耶夫斯基。晚些时候尼采，尤其是易卜生也有影响。在对待周围世界的不真实，历史和文明的不真实的态度上，托尔斯泰在我青年时代的早期就给予很大的影响，以后则是马克思。我的关于创造的问题适合于复兴的时代，却不适合于这个时代的大部分哲学家。这个问题不是文化创造问题，不是人在“科学和艺术”中的创造问题，而是个更深刻的形而上学问题，是关于人继续创造世界的问题，是人对于那个能够充实自己神圣的生命的上帝的回答。我的观点表面上可能会发生变化，这主要是由于我有时过于尖刻，以及对现实占统治地位的东西的极其强烈的反感，但是，我一生都是精神自由和人的最高尊严的捍卫者。我的思想目标是人类中心论，而不是宇宙中心论。我所写的一切涉及到历史哲学和伦理学，我尤其是个历史哲学家和道德学家，也许在 Фр.

243

①1767—1785 年德国文学上的狂飙突进运动。——译者注

巴德尔、切施科夫斯基或者 Вл·索洛维约夫的基督教神智学思想中我是个神智学者。人们把我叫作现代派作家，这在下述意义上是正确的，即我过去和现在都相信，在基督教中可能有一个新时代——
244 精神的时代，这将是一个创造的时代。对于我来说，基督教是精神的宗教。更正确的是，把我的宗教哲学叫作末日论的宗教哲学。长期以来，我试图完善我的末日论观。我的基督教观是末日论的，我把这种观点与历史上的基督教对立起来。在我这里末日论观也是积极的、创造性的，而不是消极的。这个世界的末日，历史的终点取决于人的创造活动。同时，我也揭示了人的创造的悲剧，这就是创造的意图和创造的结果之间的不相称。人创造的不是新的生活，不是新的存在，而是文化产品。对于我来说基本的哲学问题是在异化、丧失自由和个性，服从一般性和必然性的基础上的客体化问题。我的哲学显然是人格论的，用如今流行的一个时髦的术语，可以把它叫作存在主义哲学，虽然完全是在与例如克尔凯郭尔哲学不同的意义上。我不相信可能有以理解为基础的形而上学和神学，根本不想搞本体论。存在只是本质的客体化。圣父、圣子、圣灵是难以用语言表达的上帝的形象和象征，这一点有很大的存在主义意义。形而上学只是宗教体验的象征，它是富有表现力的。神灵的启示是人的精神方面的启示。我肯定现象世界的两重性，它既是客体化和必然性的世界，又是本体的世界，即真正的生命和自由的世界。这种两重性只有末日论才能克服。我的宗教哲学不是一元论，我也不可能像 С.布尔加柯夫神甫、П.弗洛连斯基神甫、С.弗兰克和其他人那样被称作柏拉图的信徒。我最反对的是那种可以叫作虚伪的客观主义并且导致个性服从共性的东西。人、个性、自由、创造，两个世界两重性的末日论—弥赛亚说的解决，这些就是我的基本问题。社会问题在我这里比在其他俄罗斯宗教哲学的代表那里

起着大得多的作用，我最感兴趣的是那个在西方被称作宗教社会主义的流派，而这种社会主义是坚决主张人格论的。在许多方面，有时是很重要的方面我过去和现在始终处于孤立状态。我在复兴时代的俄罗斯宗教哲学中充当了极左派，但是，与东正教会的联系却没有断绝，也不想断绝。 245

E.特鲁别茨科伊公爵和 B.埃恩也属于世纪初的宗教哲学流派。E.特鲁别茨科伊公爵感兴趣的是 Вл.索洛维约夫，他还是莫斯科宗教—哲学协会的积极参加者。他的倾向更是学院式的。最有意思的是他的《弗拉基米尔·索洛维约夫的世界观》一书，其中带有很重要的批评。E.特鲁别茨科伊本人的世界观经历了德国唯心主义，而他希望成为东正教哲学家。他以纯粹批判的态度对待神甫 П.弗洛连斯基和 C.布尔加柯夫的索菲亚学派，认为它倾向于泛神论。B.埃恩没有来得及充分表现自己，因为他过早地去世了，他最感兴趣的是神甫 П.弗洛连斯基和神甫 C.布尔加柯夫的索菲亚学。他的全部批评往往是不正确的，其主要目的是反对在俄罗斯青年哲学家圈子里特别受欢迎的德国哲学。俄罗斯的复兴也是哲学的复兴。这种对哲学的兴趣在我们这里好像从未有过。成立了一些哲学小组，其中有紧张的哲学生活。纯哲学的最优秀的代表是 H.洛斯基（H. Лосский）和 C.弗兰克，他们创造了独特的、可能被称作理想实在论的哲学体系。他们的哲学思考方式本身很像德国人。然而，他们的学派却是形而上学的，当时敌视形而上学的新康德主义还在德国占统治地位。H.洛斯基创造了可以称之为批判地重建素朴实在论的直觉主义的独特形式。他没有脱离康德、费希特、谢林、黑格尔的哲学。他的另一个来源是对莱布尼茨、洛采、科兹洛夫感兴趣。C.弗兰克感兴趣的是古典的德国唯心主义。像 Вл.索洛维约夫一样，他希望创造一种完全统一的哲学。他自称为普罗提诺和 246

尼古拉(库萨的)(尤其是后者)的继承人。一般地说，他的哲学属于俄罗斯哲学的柏拉图流派。他的书《知识的对象》是对俄罗斯哲学很有价值的贡献。晚得多的时候，在德国 H. 哈特曼(H. Гартман)起来捍卫近似于 C. 弗兰克的观点。无论是 H. 洛斯基还是 C. 弗兰克，最后都转向基督教哲学，加入了世纪初我们的宗教—哲学思想共同的轨道。20 世纪初俄罗斯思想的基本问题是关于神奇的宇宙和宇宙的变化，关于创造者在创造物中的能量问题；关于人身上神的东西，关于人的创造使命和文化的意义问题；末日论问题，历史哲学问题。俄罗斯人仿佛站在存在的秘密面前，从实质上思考着所有问题，而承受着自己过去的重担的西方人却过分地在文化反映中思考一切问题。这就是说，俄罗斯思想更新鲜和更直率。可以在民间的寻神说和上层知识分子的寻神说之间确定某种共同的东西。

然而，还是应当承认，复兴中存在着最高文化程度的阶层的兴趣与在平民和尚未经受思想和精神剧变的左派知识分子中的革命社会运动的兴趣之间的脱节。人们生活在不同的文化层次，几乎像是在不同的世纪。这一点对于俄国革命的性质具有决定命运的影响。我和 C. H. 布尔加柯夫编辑的《生活问题》杂志试图沟通各种不同的流派。那是在第一次小规模革命时期，杂志只能存在一年。在政治上杂志是左派、激进派，然而，在俄罗斯杂志史上它第一次把一种社会政治思想和宗教探索、形而上学世界观以及新的文学流派结合在一起。这是一种把已成为唯心主义者并且正在走向基督教的过去的马克思主义者与梅列日科夫斯基和象征主义作家，(在某种程
247 度上)与唯心主义和唯灵论学派的学院式哲学的代表，与激进派政论家结合在一起的尝试。结合不全是有机的，也不可能是经久不变的。那是个非常有趣而又紧张的时期，它为最有文化的一部分知识分子展现了一些新世界，它为创造精神文化解放了灵魂。最重要的

是出现了一些脱离了尘世生活封闭的内在论圈子并转向超验世界的中心人物。然而，这只发生在一部分知识分子中，大部分知识分子继续专注于敌视宗教、神秘主义、形而上学、美学和艺术上新流派的旧唯物主义和实证论思想，人们认为，这种立场对于所有参加解放运动并为真理而斗争的人来说是必须的。我不会忘记在俄罗斯的生活中脱节与分裂的深刻印象。在维亚切斯拉夫·伊万诺夫那里，在“塔楼”上——人们这样称塔夫里切斯基宫对面一座高楼最上层的角落里伊万诺夫的寓所——几年时间里每逢星期三都聚集着文化精英：诗人、小说家、哲学家、科学家、艺术家和演员。在“伊万诺夫的星期三”作报告，进行最高雅的争论。人们谈论的不仅有文学问题，而且还有哲学、宗教、神秘主义、通灵术等问题。在场的是俄罗斯复兴的优秀人物。也是在这个时期，在楼下，在塔夫里切斯基宫及周围爆发了革命。革命活动家们对“伊万诺夫星期三”的问题根本不感兴趣，而每逢星期三在“塔楼”上进行争论的文化复兴者们虽然不是保守分子和右派，他们中的许多人甚至有左的倾向并且准备支持革命，但是，他们中的大多数是不适应社会要求的，并且对业已爆发的革命根本不感兴趣。1917 年革命活动家取得了胜利，但是，他们却认为文化复兴活动家是自己的敌人，并且取消后者的事业，从而贬斥后者。在这里双方都有错误。发现一些新世界的复兴活动家在精神上意志薄弱，并且对社会生活过于冷漠。革命 248
活动家却专注于陈旧的和肤浅的思想。在这方面与法国革命不同。法国革命活动家专注于当时先进的思想，卢梭和 18 世纪启蒙哲学的思想。俄国革命活动家却专注于车尔尼雪夫斯基、普列汉诺夫、唯物主义和实用哲学的思想，以及陈旧的、矫揉造作的文学，他们对陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰、Вл·索洛维约夫不感兴趣，不了解新的西方文化运动。因此，在我们这里，革命是精神文化的危机和对

精神文化的压迫。共产主义革命的战斗的无神论不仅是由于共产党人（他们很狭隘并且受各种怨恨情绪支配）的意识现状形成的，而且还是由于东正教的历史罪过造成的。东正教支持以欺骗和压迫为基础的社会制度，没有履行自己改变生活的使命。基督教徒们应当意识到自己的罪过，而不只是指责基督教的反对者并把他们打入地狱。敌视基督教和任何宗教的不是共产主义的社会制度（它比资本主义更适合于基督教），而是共产主义的伪宗教（人们想以此来取代基督教）。然而，共产主义伪宗教的形成是因为基督教没有履行自己的职责并被歪曲了。官方教会在对待国家和社会生活的态度上持保守观点，它奴隶似地服从于旧制度。在1917年革命以后的一定时期里，相当大一部分僧侣和认为自己是特殊的东正教徒的俗人在情绪上是反革命的，只是后来才出现一些新型神甫。教会改革和用19世纪及20世纪初的富有创造性的思想来更新教会生活都没有进行。官方教会生活在一个与世隔绝的世界里，教会中惯性的力量是巨大的。这也是已经贯穿在全部俄罗斯生活中的脱节和分裂的表现之一。

249 ## 5

临近1917年的时候，在令人不安的战争气氛中，对于革命来说一切都酝酿成熟了。旧制度已腐朽了，没有了合适的捍卫者。整整一百年来俄罗斯知识分子反对并与之作斗争的那个神圣的俄罗斯帝国垮台了。民众中那些支撑着君主独裁专制政体的宗教信仰势头衰退并陷入土崩瓦解之中。“东正教，专制制度和人民性”其现实内容从官方用语中消失了，这种用语成为一种虚伪和欺骗。在俄国，要求法制的自由主义的资产阶级的革命是一种空想，它不符合俄罗斯的传统以及在俄国占统治地位的革命思想。在俄国，革命只能是

社会主义的。自由主义运动与国家杜马和立宪民主党联系在一起。但是，它在人民群众中没有基础，并且没有能够鼓舞人的思想。按照俄罗斯人的精神气质，革命只能是极权主义的。所有俄罗斯式的思想体系始终是集权主义、神权政体或社会主义的。俄罗斯人是极端主义者，也恰恰是那种使人觉得像乌托邦的东西在俄罗斯则最现实。众所周知，“布尔什维克主义”一词起源于社会民主党 1903 年代表大会上的大多数，而“孟什维克主义”一词则起源于这次代表大会的少数。“布尔什维克主义”一词实际上是俄国革命最好的象征，“孟什维克主义”一词却是卑劣的象征。对于俄国的左派知识分子来说，革命始终是一种宗教信仰和哲学，革命的思想是完整的。比较温和的派别却不理解这一点。很容易证明，马克思主义对于农民占压倒优势、工业落后、无产阶级人数很少的农业国的革命来说是根本不适宜的思想体系。然而，革命的象征意义是有条件的，不应当过分直接地去理解它。马克思主义被运用于俄国的条件，被俄罗斯化了。与无产阶级的弥赛亚联系在一起的马克思主义的弥赛亚思想与俄罗斯的弥赛亚思想结合起来并混为一谈。在俄罗 250
斯的共产主义革命中，占统治地位的不是经验的无产阶级，而是无产阶级的思想，是关于无产阶级的神话。然而，共产主义革命是现实的革命，是万能的弥赛亚说，它希望给全世界带来幸福并解除压迫。尽管它造成了最大的压迫并取消了任何自由，但是坦诚地想到同时做到了这一点，这对于实现最高目标来说是必要的暂时的手段。继续认为自己是马克思主义者的俄罗斯共产党人重新回到 19 世纪占统治地位的某些民粹主义思想上，他们认为，对于俄国来说，可以绕过资本主义发展阶段，直接跳到社会主义。工业化应当在共产主义的标志下进行，它正在进行。共产主义者实际上对特卡乔夫（Ткачёв）比对普列汉诺夫，甚至比对马克思和恩格斯更感兴

趣。他们否认民主，就像否认许多民粹主义者一样。同时，他们又实行着旧俄罗斯所固有的君主专制的管理形式。他们给马克思主义带来了应当达到与无产阶级革命的时代相适应的变化，而这种变化马克思还没遇到过。列宁是卓越的理论家和革命的实践家。他是个带有鞑靼人特征的特殊的俄罗斯人。列宁主义者有狂热的革命意志，他们认为世界是可塑的，能够适应来自革命的少数方面的任何变化。他们开始确立辩证唯物主义的形式，在这个形式中以前在马克思主义中那么引人注目的决定论消失了；精神的质（内部自己运动的可能性、内心自由和理智）归结于其上的物质也几乎消失。还进行了强制性的苏维埃俄国国有化并恢复了俄罗斯过去的许多传统。列宁—斯大林主义已经不是经典的马克思主义。俄罗斯共产主义是对俄罗斯弥赛亚思想的歪曲。这种共产主义断言，光来自东
251 方，它应当照亮西方资产阶级的黑暗。共产主义有真理，也有谬误。真理是社会的，它揭示了人们或民族之间兄弟般团结的可能性，克服了阶级；谬误则在于精神基础，它导致非人道过程，导致否认每一个人的价值，导致在俄罗斯虚无主义中已经存在的那种人的意识的狭隘。共产主义是俄罗斯现象，尽管它是马克思主义的思想体系。共产主义是俄罗斯的命运，是俄罗斯民族内在命运的组成部分。它应当被俄罗斯民族的内在力量所铲除。共产主义应当被克服，而不是被消灭。共产主义以后到来的那个最高阶段应当容纳共产主义的真理，然而是摆脱了谬误的真理。俄国革命唤醒和解放了俄国人民的巨大力量。这就是它的主要意义。1936 年的苏维埃宪法制定了世界上最优秀的关于所有制的法律。私有制被认为（然而是在形式上）是不能容许的剥削制度。新的精神类型及其好的和坏的特征都是不可避免的。然而，仍然没有人的自由。

尽管俄罗斯文化完全是与世隔绝的，而革命运动与复兴之间又

是对立的，但是，它们之间也有某种共同的东西。这就是突出了狄奥尼索斯的原则，即使在不同的形式中。我把世纪初我们这里曾有过的那种创作热情叫作俄罗斯的复兴。但是，就其性质而言，它不同于大规模的欧洲文艺复兴。它的背后不是中世纪，而是知识分子所经历的启蒙时代。俄罗斯的复兴比同样发生在启蒙时代之后的19世纪初德国浪漫主义更正确。然而，那时的俄罗斯运动有与俄罗斯的19世纪联系在一起的与众不同的俄罗斯特征。这首先是宗教的困扰和宗教的寻求，这就是，在哲学上不断超越哲学认识的界限，在诗歌上超越艺术的界限，在政治上超越面向末日论前景的政治界限。一切都在神秘主义的氛围中进行。如果使用一个流行的术语，那就是，俄罗斯的复兴不是古典的，而是浪漫主义的。然而，这种 252
浪漫主义又不同于西方，其中有对宗教的现实主义追求，即使这种现实主义并没有达到。俄罗斯没有西欧所特有的那种在文化上洋洋自得、固步自封的情况。尽管有西方特别是尼采的影响（即使是按照一种特殊的方式被理解），但是，西方象征主义作家的影响在于实现俄罗斯的自我意识。这个时期，已经写出了以上所援引的A·勃洛克的诗《粗野人》。只有在复兴时代，陀思妥耶夫斯基才能以现代方式使我们感兴趣，我们才能开始喜爱丘特切夫的诗和重视Вл·索洛维约夫。同时也克服了对19世纪虚无主义的否定。俄罗斯的革命运动、俄罗斯人对新的社会性的追求实际上比文化复兴运动更有力。革命运动所依靠的是自下而上积极行动起来的群众，并与19世纪强有力的传统结合在一起。但是，文化复兴却没有搞成，它的创造者们离开了历史的前沿阵地，有一部分人被迫迁居国外。有一段时期占上风的是最肤浅的唯物主义思想，在文化中重新恢复了旧的唯理论教育。社会革命者是文化上的反动派。然而，这一切在说明俄罗斯民族的悲惨命运的同时决不意味着它所蕴藏的创造

力和创造性思想全都白白消失了，并且对将来不再有影响。但历史是这样实现的。它在各种不同的精神反映中进行，在这些反映中意识时而狭窄，时而宽广。许多东西时而从表面消失陷入深处，时而又向上升起并且使自己在外面显露出来。我们这里也是这样。我们这里所发生的精神文化的毁灭只是俄罗斯精神文化命运的一个辩证方面，它证明了俄罗斯人文化的不确定性。过去的一切有创造性的思想都将重新具有创造性力量的源泉的意义。精神生活不可能被毁灭，它是永存的。在国外侨民
253 中反对革命的反动派也形成了反动的宗教信仰。然而，这种现象从更长远的观点来看是无关紧要的。

俄罗斯人的思想、19 世纪初和 20 世纪初俄罗斯人的追求都证明了，存在着一种与俄罗斯民族的性格和使命相符合的俄罗斯思想。俄罗斯民族——就其类型和就其精神结构而言是一个信仰宗教的民族。宗教的困扰是不信教的人所固有的。俄罗斯的无神论、虚无主义、唯物主义都带有宗教色彩。出身于平民和劳动阶层的俄罗斯人甚至在他们脱离了东正教的时候也在继续寻找上帝和上帝的真理，探索生命的意义。与俄罗斯人不同的是法国人的地地道道的怀疑论，他们只是在信仰唯物主义的共产主义的时候才是信教的人。然而，在俄罗斯人那里，就连那些不仅没有东正教信仰，而且甚至开始迫害东正教会的人，在内心深处也保留着东正教形成的痕迹。俄罗斯思想是面向末日的末日论思想。由此产生了俄罗斯的极端主义。然而，在俄罗斯人的意识中，末日论思想采取了渴望达到普救的形式。俄

罗斯人把爱看得比公正更高。俄罗斯的宗教信仰带有共同性。西方基督教徒不了解俄罗斯人所固有的这种共同性。这一切都是不仅在宗教流派中，而且在社会派别中得到其表现形式的特征。众所周知，俄罗斯东正教的主要节日是复活节。基督教首先被理解为复活的宗教。如果不是在其官方的、公式化的、被歪曲的形式中去把握东正教，那么它比西方基督教更自由，更富有人们兄弟般团结的情感，更善良，更真诚地服从，更少去贪图权势。在表面的等级制度背后，俄罗斯人在最深处始终是反等级的，几乎是无政府的。俄罗斯民族没有那种使西方民族如此沉醉的对历史的伟大之爱。拥有世界上最伟大的国家的民 254
族不喜欢国家和政权而向往另一种东西。德国人早就编造了一种理论，即俄罗斯民族与精神上有男子汉气的德意志民族相反，在心灵上是一个女人气的民族。德意志民族的男子汉精神应当占据俄罗斯民族的女人心灵。与这种理论联系在一起的还有相应的实践。全部理论都是为德国帝国主义和德国人的强权意志作辩护而建立的。实际上，俄罗斯民族始终有能力表现出很强的男子汉气，它正在并且已经向德意志民族证明这一点。它身上有勇士的气质。俄罗斯人的追求所带有的不是心灵的而是精神的气质。任何一个民族都应当既有男子汉气又有女人气，它应当是两种气质的结合。无疑，德意志民族是男子汉气质占优势，然而，与其说这是一种品质，不如说是一种生理缺陷，因为它没有达到善的状态。这种推论的意义当然是有限的。在德国的浪漫主义时代也表现出女人气质。然而，说德意志思想与俄罗斯思想是对立的却是正确的。德意志思想是霸权、优势、强盛的思想，而俄罗斯思想则是共同性和人们及各民族兄弟般团结的思想。在德国，在它的国家和军国主义的侵

略精神与它的精神文化和它在思想上有很大自由这二者之间总是有明显的两重性。俄罗斯人从德意志的精神文化，尤其是从它伟大的哲学中吸收了许多东西，然而，德意志国家在历史上却是俄罗斯的敌人。德国人本身的思想中有敌视我们的因素，尤其是在黑格尔、尼采和（无论这有多么奇怪）在马克思的思想中。我们应当愿意与那个创造了许多伟业的德意志民族建立兄弟般的关系，然而，是在它放弃强权意志的条件下建立这种关系。与强权和霸权意志相对抗的应当是捍卫者的男子汉的力量。俄罗斯人的道德意识很不同于西方人，这种意识更富有基督教色彩。俄罗斯人的道德评价取决于对待人的态度，而不取决于所有制和国家的抽象原则，也不取决于抽象的善。俄罗斯
255 人对待过失和罪行是另一种态度，这就是同情那些堕落的、受屈辱的人，而不喜欢那些自高自大的人。俄罗斯人比西方人有较少的家庭观念，却有大得无法估量的共同性。他们所追求的主要不是有组织的社会，而是共同性和交往，他们很少合乎教育规范。俄罗斯人的离奇之处就在于，俄罗斯民族在社会化上比西方民族小得多，在共同性上却大得多，在交往上也开放得多。在革命影响下有可能发生突变和剧变。这也可能是俄国革命的结果。然而，上帝对一个民族的意图始终是那样，而致力于人的自由的事业对于这种意图始终是忠实的。在俄罗斯人的生活中有某种非决定论的东西，它很少被西方人更合理的决定论的生活所理解。而这种非决定论暴露了许多可能性。俄罗斯人没有像西方人那种根据不同环境产生的分化、分类和派别，有很大的整体性。然而这也造成了困难并且有可能产生混乱。应当记住，俄罗斯人天性很极化。一方面是顺从和放弃权力；另一方面是被同情心激起的和要求公正的反抗。一方面是怜悯

心和同情心；另一方面可能是残酷无情。一方面热爱自由；另一方面又倾向于被奴役。俄罗斯人对待国土有与西方人不同的感情，而国土本身也与西方不同。俄罗斯人对种族和血统的神秘论不感兴趣，却对国土神秘论很感兴趣。就其长期存在的思想而言，俄罗斯民族不喜欢建设这片国土的城市而向往未来的城市，向往新的耶路撒冷，然而，新的耶路撒冷并没有脱离广大的俄罗斯国土，它与这片国土联系在一起，其中也包括这片国土。对于新的耶路撒冷来说，共同性和人们兄弟般团结是必须的，为此还必须经过其中有关于社会的新发现的圣灵的时代。这一点在俄罗斯已做好准备。

人名译名对照表

Августин, Бл.	Бл. 奥古斯丁
Аксаков, К.	К. 阿克萨科夫
Аксельроя, Б.	Б. 阿克雪里罗得
Амвросий	阿姆夫罗西
Антонин	安东因
Арнл	阿伦尔
Аристотель	亚里士多德
Баадер, Фр.	Фр. 巴德尔
Бальмонт, К.	К. 巴尔蒙特
Белинский	别林斯基
Белый, А.	А. 别雷
Беме, Я.	Я. 伯麦
Бенсон	本森
Бирюков, П.	П. 比留科夫
Блок, А.	А. 勃洛克
Бодлер	波德莱尔
Болотов	博洛托夫
Будда	佛陀
Булгаков, С.	С. 布尔加柯夫
Бухарев	布哈列夫
Бюхнер	毕希纳
Бакунин	巴枯宁
Вагнер, Р.	Р. 瓦格纳
Вейс	魏斯
Версилов	维尔西洛夫
Винэ	维内
Вольтер	伏尔泰
Вольф	沃尔弗
Волынский, А.	А. 沃伦斯基
Гартман, Н.	Н. 哈特曼
Гегель	黑格尔
Герцен	赫尔岑
Гоголь	果戈理
Голубинский	戈卢宾斯基
Григорий Нисский	格列高利（尼斯的）

Грот, Н.	Н. 格罗特
Дидро	狄德罗
Добролюбов	杜勃罗留波夫
Достоевский	陀思妥耶夫斯基
Дурилин, С.	С. 杜里林
Засулич, В.	В. 查苏利奇
Ибсен	易卜生
Иванов, В.	В. 伊万诺夫
Иннокентий	英诺肯提
Иоахим	约阿希姆
Исаия	以赛亚
Карташов, А.	А. 卡塔索夫
Киреевский, И.	И. 基列耶夫斯基
Кант	康德
Кирхерард	克尔凯郭尔
Кожевников	科热夫尼科夫
Козлов	科兹洛夫
Конт	孔德
Конфуций	孔子
Крапоткин	克鲁泡特金
Краузе	克劳泽
Кудрявцев	库德里亚夫采夫
Лавров	拉夫罗夫
Лермонтов	莱蒙托夫
Лейбниц	莱布尼茨
Леон Блуа	莱昂・勃朗
Леонтьев, К.	К.列昂季耶夫
Лопатин	洛帕廷
Лосский, Н.	Н. 洛斯基
Лотце	洛采
Лукьянов	卢基扬诺夫
Лютер	路德
Макарий	马卡里
Малешотт	摩莱肖特
Маркион	马西昂
Меяер	莫勒
Мен Де Биран	文德尔班
Менделеев	门捷列夫
Мережковский, Д.	Д. 梅列日科夫斯基
Милль, Д.С.	Д.С. 穆勒
Минский, Н.	Н. 明斯基
Михайловский, Н.	Н.米海依洛夫斯基
Момзен	蒙森
Морис Баррес	莫里斯・巴雷斯
Мочульский, К.	К. 莫丘里斯基
Наполеон	拿破仑
Несмелов	涅斯梅洛夫
Николай Кузанский	尼古拉（库萨的）
Ницше	尼采
Оболенский, А.	А. 奥波连斯基
Ориген	奥利金
Островский	奥斯特洛夫斯基

Паль Мер	帕尔默
Партадж	帕尔塔得
Паскаль	帕斯卡尔
Паулус	保路斯
Петр	彼得
Писарев	皮萨列夫
Платон	普拉图
Плеханов, Г. В.	Г. В. 普列汉诺夫
Плотин	普罗提诺
Пруст	普鲁斯特
Пугачёв	普加乔夫
Пушкин	普希金
Радищев	拉吉舍夫
Разин, С.	С. 拉辛
Рафаэль	拉斐尔
Риккерт	李凯尔特
Ричль	里奇利
Розанов, В.	В. 罗扎诺夫
Руссо	卢梭
Самарин, Ю.	Ю. 萨马林
Свентицкий	斯文季兹基
Сергий	谢尔吉
Сократ	苏格拉底
Соловьев, Вл.	Вл. 索洛维约夫
Спиноза	斯宾诺萨
Струве, П.	П. 司徒卢威
Тареев	塔列耶夫
Тейхмиллер	泰希米勒
Терновцев, В.	В. 捷尔诺夫泽夫
Тихон	吉洪
Ткачёв	特卡乔夫
Толстой, Д.	Д. 托尔斯泰
Толстой, Л.	Л. 托尔斯泰
Трубецкой, Е.	Е. 特鲁别茨科伊
Тургенев	屠格涅夫
Тютчев	丘特切夫
Унамуно	乌纳穆诺
Федоров, Н.	Н. 费奥多洛夫
Феофан	费奥凡
Филарет	菲拉列特
Фихте	费希特
Флоренский, П.	П. 弗洛连斯基
Флоровский, Г.	Г. 弗洛罗夫斯基
Франк, С.	С. 弗兰克
Фурье	傅立叶
Хомяков, А. С.	А. С. 霍米亚科夫
Шеллинг	谢林
Шестов, Л.	Л. 舍斯托夫
Шигалёв	希加廖夫
Шиллер	席勒
Ширинский-Шахматов	希林斯基—沙赫马托夫
Шопенгауэр	叔本华

Шпенглер	施本格勒
Штейнер, Р.	Р. 施泰纳
Штилинт, Юнт	容克 · 施奇林克
Штирнер, М.	М. 施蒂纳
Щапов, А.	А. 夏波夫
Чернышевский	车尔尼雪夫斯基
Чешковский	切施科夫斯基
Чичерин, Б.	Б. 契切林
Экхарт	爱克哈特
Эрн, В.	В. 埃恩
Юркевич	尤尔凯维奇